

金剛乗の解脱システム解明の途上で

後期インド仏教論の再構築をめざして

静 春樹

1 初期インド仏教史の問題

1) 大乘經典成立論争

「人間とは何か」という常に出される人間に固有な問いについては、科学的発言から文学的な箴言まで多くの定義が出されている。筆者はここでは、「人間とは不可避免的にシステムを作り出す存在である」と捉えてみたい。それは人が物語 (narrative) を紡ぎ出す宿命を負わされたことと深く関係する。ここでシステムとは、複数の要素が相互に影響しながら、全体として一定の機能を果たす何ものかを言う。この作り出したシステムも自己遡及されてさらなる追求の対象となる。その結果はまた幕上されたシステムとなり、さらなる追求の対象となる。この対象化された諸のシステムは統合され精緻・複雑になっていく方向性をもつ。

釈尊の成道と初転法輪から始まったインド仏教も、世間・出世間に跨る人間の様々な願望充足の実現を目的とする解脱システム作りに励んだ歴史として把握することができる。釈尊の滅後、時代の経過とともに仏教徒たちの営為によって生み出された諸のシステムが経・律・論 (三蔵) のレベルで統合されていく。インド仏教史で最初に現れた思想・実践の総体を私たちは部派仏教 (伝統仏教) と呼んでいる。続いて、およそ紀元前後頃に伝統仏教の経 (阿含・ニカーヤ) とは思想内容を異にする經典制作を中心とする動きが起こった。今世紀に入って、六世紀末から八世紀初頭にかけての間に、西北インドの地ギルギットの根本説一切有部に属する僧院の経蔵が伝統仏教の律典と並んで『般若経』や『法華経』などの写本を保管していたことが明らかになった。こうした考古学的な客観的証拠から、紀元前後に堰を切ったかのように作られた初期大乘經典群は部派に属する出家者たちの手で作成され、かなり長期に亘り部派内部で保持されていたという見解が現在では有力となってきている。「大乘大衆部起源説」を否定した平川彰「大乘在家起源説」が瓦解し、論争は大きく一回りして形の上では「部派仏教内部起源説」へ戻ったかの如き様相を呈する。「大乘仏教がその興起の紀元前後から初期の数世紀にわたって社会的、制度的な痕跡をなんら残さず、テキストのみで存在しつづけた点」を「大乘仏教をめぐる最大の謎」と位置づけ、これまでの内外の研究成果を概括し、諸の方法論の再検討から始めて、インド仏教研究の新たな視点を提供しているのが下田正広の諸論文である。多岐にわたる論点を通して彼の主張の中心は、誕生時点での初期大乘の実体はテキスト自体 (テキストの内容世界)、つまりそれを作成する作者 (経師) の観念内容であり、テキストの書写作業そのものであるとまで言い切る点にある。彼によれば、初めに大乘經典ありきであり、この間の事情は、「紀元前後のある時期に書写經典が連続して創出されはじめ、その活動がやがて經典の外部世界を巻き込んで変容させ、結果としてあらたな仏教世界を出現させるにいたる」¹⁾と要約される。この下田理論の根底には現実 (客観) からは相対的に独立して存在する精神世界の自律性を突破口に論究対象の抽象度を個別的に明確にすることで成立する「機能主義」「観念本質論」と呼び得るものがある。この一定の操作で確保されたテキスト (經典) の自律性 (自己増殖) に対して、テキスト創出の人的側面を手放さず、下田を激しく論難する佐々木閑の立場は「本質主義」と呼び得るものである。

2) 大乘經典が大乘教団を生み出す

下田〔2013:64~93〕は、初期大乘經典の起源を、「仏をテキスト内部のことばとして再誕生させようとする言語的理性の強い発動」に見て、経巻の出現を「書くという行為と書いた結果とを同一の物体に結実させる未曾有の事態」と捉える³。このテキストが、「〈読む〉ことをとおして、読み手の意識のなかで、従来の伝統的な真理と権威の表象が刷新され、あらたなものに再編されてゆくプロセス」を生起し、「あらたなブッダの表象を提供する」「注意深くつくりあげられた文学的構成物」であることでは、初期大乘諸經典と後期仏教の『真実撰経』や『秘密集会』は何ら変わるところはない。また彼は、初期大乘經典の編纂者を安易に法師（*dharmabhāṇaka*）に見る見解を退け、「初期大乘經典の編者たちは遙かに思慮深く、經典の匿名性を一貫して保ちつづけている」と述べる。この匿名性によって經典は「共同主観的な事態」を創出し、「書写經典の内部は、一種の共同空間となっている」。下田は、読み手に「遙かな過去からからの仏たちの系譜に連なる、この壮大な自己同一性の意識」を喚起する經典こそが重要なメタファーとしての父であり、仏であったと述べる。論文の末尾で下田は、「では、いったいなにゆえに、初期大乘經典は伝統經典とは異なって現実を創世する力を有するテキストたりえたか」と自問し、それは、初期大乘經典群が「テキストを媒介とした自他関係、すなわち教団が発生するしくみを内在させている」ことにあるとする。「大乘教団が大乘經典を生み出したのではなく、大乘經典が大乘教団を生み出したという、従来の学界理解とは正反対の結論」が「奇妙に響くとすれば、それは人類の精神史においてテキストが果たす力を研究対象とする方法が、仏教研究者のあいだでいつのまにか忘却されてしまっているからであろう」と辛辣な批判を投げかける。観念の自律性に足場を置いて高い抽象度を担保すれば、「所産」としてではなく「能産」としての經典の世界が確保されることはよく理解される⁴。

筆者はこれらの論点は、仏教史研究における一つの新しいアプローチとして深く考慮するに値すると考える。匿名性の一事をとっても、波羅蜜乗の嚆矢となった初期大乘經典と金剛乗のタントラは全く同じであり⁵、インド仏教の長いスパンをもつ聖典制作の実相の解明には、考察の視野を広げ初期大乘經典の枠を出て、金剛乗のタントラにまで視野に収めてこそより有意義な展開が見られると考えている。その場合、初期大乘の起源解明に熱意を注ぐ研究者たちが、後期インド仏教の経師（「タントラ師」と言うべきか）のメンタリティが創出した金剛乗の世界にたじろがないことを祈りたい。

ところが、論文末尾で下田が、「時代が下れば、こうした初期大乘經典出現の精神は失われ、やがて書写經典という形式のみを利用した膨大な数の經典が産出されはじめる」と述べていることから、「能産」である經典が新たな仏教世界を創出したのは、同論文では初期大乘經典に限定されていることがわかる。「初期大乘仏教出現の精神が失われ」た理由は下田の出す方法論がもつ自己規制からしても安易に述べられない。インドの地では經典編纂は常に進行形であった。現在まで残る經典の他にも失われた数多くの經典の存在が推測される。聖典が匿名であり仏説として出現していることは、言い換えれば、「啓示聖典」が連綿として生み出された事態でもある。それと並んで論師たちによる經典解釈が進んだのであり、インド仏教では専門職（職能集団）間での一種の「棲み分け」を考えることも有効な作業仮説ではなかろうか。經典編纂には専門職である経師グループが重要な役割を演じたとする下田説は新鮮であるが、それでは、異なる時代背景を通してひたすら經典を作成しつづけたであろう

経師たちの思想的激変を説明する理論が要請される。『秘密集会』や『ヘーヴァジラ』等の「仏典」から溢れ出てくる、タントラ編纂者がもったであろう既存仏教の転換への「熱い思い」（佐々木閑）とその表出は初期大乘經典の編纂者のそれと区別することはできないからである。インド仏教は初期大乘經典成立の段階で終わっていない。歴史に発展はないとしても展開はある。一方が真正で、他方が形骸化した慣性態であるとするのにどのような根拠があるのか。研究者が「後期仏教墮落論」に与するとすれば、それはインド仏教全史を構築する権能を放棄したことの告白となる。しかし、大乘經典成立を論じる下田説にタントラ聖典の解明までも要求することは無理であろう。小結として、波羅蜜乗の成立に関して、魅力的で斬新な切り口を提示する下田理論は、金剛乗のトータルな解明にも役立つ鋭利なメスを与えてくれるものとして高く評価したい。

2 インド仏教金剛乗

1) 金剛乗の誕生

声聞の伝統仏教とも大乘經典に見られる体系とも性格を異にする新しく誕生した仏教を欧米の研究者は、仏教タントリズム (Buddhist Tantrism)・タントラ仏教 (Tantric Buddhism) の名で呼ぶことが多い。

大乘仏教徒によって認められてきた聖典群は、三世紀頃から九世紀にかけてタントラ文献の追加により大幅に拡大した。

私はここで、仏教タントリズムとは何を意味するのか、またそれがどのようにして正確に非タントラ的大乗仏教から区別されるかについての定義を与える意図はない。これら両方の明らかに単純で基本的な問題は、実際はかなり複合的であり、これまで重要な学問的研究対象となることはほとんどなかった。

前者、アレクシス・サンダーソン [1994: 88~89] の発言から、彼は仏教タントラ文献が作成された時代を三世紀頃から九世紀の間に置いていることが分かる。後者はハルナガ・アイザクソンの論文題目 *Tantric Buddhism in India (from c.A.D. 800 to c.A.D. 1200)* への註記である。⁶ 「定義する意図はない」と言いながらもタイトルから、彼は A.D. 800 頃から A.D. 1200 頃を仏教タントリズムの時代としていることが分かる。タントラ仏教の始まりの年代に関するこの大きな隔たりは何を意味するのであろうか。そもそも西欧の第一線の研究者がもつタントラ仏教の概念は何なのか。以下の拙論はこの問題に対する私見の提出ともなるものである。

その終焉を十三世紀初頭とした場合、1700 年以上に亘る時間は、経師と論師の作業を通してインド仏教がいくつかの解脱モデルを出して磨きをかけ、乗の内部で、乗の間で、さらに外教徒との関係で、人間が持ち得る限りの思考形態を提起して、論議が深められるのに十分な期間であったと言ってよいであろう。さて問題はまさにその解脱システムの全体図である。後期の仏教綱要書では、自らを顧みて、インド仏教は基本的に声聞乗・波羅蜜乗・金剛乗という三つの乗をもったとする⁷。これは金剛乗に自らのアイデンティティを置く論師たちによる思想的総括（全体図）であり、現実にもそうであったであろうインド仏教世界の姿、インド仏教史（客観的全体像）とは位相を異にする。この点を最初に明確にしておきたい。

権能を問題にすれば、インド仏教のほぼ全体を通じて勢力を保持した部派仏教にインド仏教の全史を記述する資格は十分にある。しかし、部派仏教にとって、大乘（波羅蜜乗）は竜樹や無着・世親が捏造した非仏説である。従って部派仏教にとって非仏説を含めたインド仏教の全体図は描かれようもないことである。

『真実摂経』は四大品の各品末、教理分各品末、および終末などで⁸、「善説されたこの経典は無上なる金剛乗であり、一切如来の秘密であり、大乘を集約したものである」⁹と宣説して、自らの思想内容と実践体系を金剛乗（*Vajrayāna*）の語で締め括っている。自らの教説がインド仏教史にエポックを劃したとの自覚に立った『真実摂経』の大胆な自己規定を釈してアーナンダガルバ（*Ānandagarbha* c. 九世紀～十世紀）は *Tattvāloka* の中で以下のように断言する。

「外道」とは、声聞や独覚や仏乗を信解する経部の者であり、般若波羅蜜乗に専一的に住する者は〔ヒンドゥー教諸派のような輩とは〕別な〔意味での〕外道であって、金剛乗の辺に依止しないが故である¹⁰。

このアーナンダガルバに代表される註釈家たちは、自分たちの信解こそが大乘の内でも最勝なる金剛の如き大乘であるとするだけに留まらない。彼らは『真実摂経』の宣言が含意するものを明瞭にして教判を行い、大乘を自らの信解である金剛乗とそれ以前（以外）の波羅蜜乗とに二分する。金剛乗はあらんかぎりのすべての乗の最上とする一方で、大乘の枠組みに留まって、実質的に大乘を代表すると自己規定する。つまり金剛乗のみが大乘の名に値する教説となり、それ以外の教説と実践体系は貶められる。そしてこの金剛乗が代表する大乘に波羅蜜乗は「劣った大乘」の下位集合として包摂される。この論法に依れば、金剛乗はただ最優位なのではない。唯一絶対なのである。

金剛乗は一切の乗の最上であるが故に無上であり、「他のものより」と言うのは含意である¹¹。

「迦葉よ、以下の如くであって、諸の砂糖黍と稲田にとっては、糞便の堆積が有益であるのと同様に、菩薩・摩訶薩にとってもまた煩惱こそが有益となる」¹²と説かれている。その故に、真言乗において器となっている瑜伽者たちは利根なのである。大乘者（波羅蜜乗の信解者）たちでさえもここに摂受されるのであり、真言の大乘（金剛乗）の器に相応しいのであって、果については〔両者に〕差別が無いからである¹³。

仏こそが教師として承認されるが故に仏であり、仏のお説きになった心髄である金剛乗を信解しないが故に外道と同じである者は、仏教〔徒〕の外道たちである。そのように本尊瑜伽がなくして成就是不いと説かれている¹⁴。

まさしく「大乘者（波羅蜜乗の信解者）」は金剛乗ではない大乘に属し、それは非「真言の大乘」であることが明白に述べられている。この『真実摂経』の解釈者たちが峻別（排除）の論理をもって成立させた金剛乗の路線が自己変革しながらインド仏教滅亡まで幅広く展開

して行くのである。

2) 金剛乗の立ち位置

金剛の如く不壊なる自性により王であるのが金剛王（金剛薩埵）である。大乘とは、大勢の偉大な者たちがそれによって仏位に到るから大乘である¹⁵。

本節では、インド仏教史における金剛乗の特相を『秘密集会』の註釈書の一つであるチャンドラキールティ（Candrakīrti）作『灯作明』および、その複註であるバヴヤキールティ（Bhavyakīrti）作『灯作明密意明』を中心に見ている。『秘密集会』は、タントラ五分類法¹⁶では第四の最上瑜伽タントラ（yogottaratantra）グループに属する。両註釈書とともに金剛乗のアンソロジーとなっている大部な典籍である。本稿の関心と関連する項目をテキスト自身に語ってもらうことにする。まずは、金剛乗の戦闘性が明らかな文言である。さらに両著作の他からも、外教徒への敵愾心を剥き出しにした文言を出す。

「仏法を守護するために」というのは、諸仏が説かれた教勅を、有情が誰であれ意図的に破壊し、「学ぶべきでない」と言って毀損し、順世外道（Lokāyata）などの論典に巧みに誘導し、また僧院や比丘・比丘尼と正法などを破滅させる、そのような難調で凶悪なる者たちを殺害することが仏法を守護することである¹⁷。

降伏をなす境を説いて、〔世尊は〕「阿闍梨」云々〔の偈〕を説かれた。「阿闍梨に対する侮辱」は、グルと金剛阿闍梨に対する侮辱である。「最勝の大乘を侮辱する者たち」は、金剛乗を捨断する者たちであり、その者たちと他の罪過をなす者たちが、「殺害すべき者たち」である。殺害すべき者たちを「努めて」、つまり懸命の精進によって〔殺害するか〕、または、それらの者たちを定住場所から追放すべきである¹⁸。

「難調なる輩（duṣṭa）」とは、善逝の教法を憎む者たちであり、〔シヴァ派の〕カウラ（Kaula）を始めとする者たちである。その者たちが真言乗に結びつくために説かれる。「儀軌どおりに」云々は、この場ではまさしく儀軌によってこそ成就する。どこであれ「殺害」と結びついた語が見られたら、このように理解すべきである¹⁹。

「努めて悲を生起して」云々については、三宝を毀損する者と三昧耶を犯す者〔を度脱するの〕である。その者に対しては、大悲を生起した上で極楽世界あるいは適当なよい住処へ識を済度すべし。開裂などの次第によって殺害してから、その肉を焼くか暖める所作などの順で食べるのである。「誰であれ男たちは」云々について、先に示した有情で極楽へ済度された者は、法を聴聞して、「某は恩寵に与りました」と唱えるであろう。その者〔の肉〕は瑜伽行者の力となるであろう。その言葉どおりにその意味が示される。あるいは瑜伽行者の食物の三つを説示するのであって、他者による殺害〔された者の肉〕と自発的な死〔による肉〕と、善心をもつ者の手による殺害〔された難調なる輩の肉〕である²⁰。

続いて引用するのは仏教徒内部に眼を向けた発言であり、最勝の大乘である金剛乗が利根者のために存在するのに対して、金剛乗のような「善巧方便」を具えていない大乘であり、「劣

根者の」ための大乘である波羅蜜乗を述べた箇所である。

菩薩道（波羅蜜乗）も三無数劫〔もの時〕を経て菩提が獲得されるが故に〔善巧〕方便ではないのである。金剛乗は方便と果について迷乱せず、五妙樂の享受と印契女に依止するなどの樂によって誰でも無垢で無量なる虚空に等しい法界の智慧として知られる大持金剛位〔が得られ〕、自他の利益成就に励む者が刹那ごとに多様な化作と集約をなして、余すところなき趣を現行せしめる一切如来を自性とする真如が一刹那に獲得されるのであって、因と果について迷乱がないからである²¹。

聴聞などの順で『秘密集会タントラ』で精進する者はまさに今生において成仏するけれども、波羅蜜の瑜伽者は三無数劫〔もの時〕を経て菩提が獲得され得るが故に〔善巧方便〕ではないのである²²。

つまり俗なる身体が不淨である限り、俗でない金剛身の標幟をもつ仏位は得られないのである。それ（金剛身の標幟をもつ仏位）も〔波羅蜜〕大乘には無いのであって、尊格の観想が無いからである。本尊を観想しないのは〔その修行者が〕利根でないからである²³。

このように引用では、彼らは「大乘」を声聞乗との対弁で用い、その場合は、自分たちの金剛乗でもって大乘を代表させている。そして、「果」は同じであるとの理由から波羅蜜乗も大乘に含める。この場合、波羅蜜乗は自立したカテゴリーとはされていないから、インド仏教は声聞乗と大乘の二分法となる。他方で、金剛乗の論師たちは、「大乘」の語を波羅蜜乗の意味として用いて、自分たちの金剛乗より内容的に劣っており、その信解者の機根は利根でなく劣慧であると述べている。つまりここではシステムの優劣および修行者の機根の優劣が問題となっている。この場合は、「菩薩道」「波羅蜜の瑜伽者」「大乘」などを同義語とする波羅蜜乗に大乘の語を与えて自立した批判対象として扱っているから、インド仏教の下位概念は声聞乗・波羅蜜乗・金剛乗の三分法となる。

金剛乗の阿闍梨たちは「大乘」の語を実に器用に使い分けている。最後期のインド仏教僧院では声聞乗の比丘と金剛乗の比丘が共住していたことは確かであるから、声聞乗（伝統仏教）に対する大乘という二項対立の下で言われるその大乘とは、実際は波羅蜜乗を包摂した金剛乗であったとするのが説得的な仮説となろう。仏教滅亡前夜のヴィクラマシーラ僧院の「真言阿闍梨」であったラトナラクシタが『有蓮華』でする発言は、この間の事情を示す一例となろう。

真言理趣については、〔仏位を円満する〕道もまさしく観想を自性とするだけである。波羅蜜理趣については、住位（修道階梯）〔の向上〕をなすことを本質とする道を信受する者たちであっても観想を自性とするだけで一切がよく円満するのであり、戒などの外部のものに観待すべきではないからである²⁴。

他方で、伝統仏教の流れに身を置く出家者は論外として、広く一般的に大乘の教説には随順するが、金剛乗の根幹をなす貪欲行（*rāgacaryā*）・愛欲行（*kāmacaryā*）に対しては思想

的・資質的に距離を置き、「因位をなすことを本質とする道を信受する」波羅蜜乗に親近感を抱く者はいたことであろう。しかし、自立性を保持した波羅蜜乗、つまり金剛乗を批判的に対象化する大乘者としてする彼等自身の発言は凡そ見当たらない。インド仏教終焉の前夜に至っても、波羅蜜乗プロパーによるインド仏教の全体図構築は見られないのである。

次は、金剛乗（ここでは聖者流）が仏教史を自分たちに都合良く再解釈している文言である。これは、下田〔2013:71〕が、「初期大乘經典は現実に存在する仏教をたんに模写したり記録したりしているのではない。反対にそれらの意義を全体として根こそぎにし、經典内部に移し替え、あらたな仏教の伝統を樹立しようとしている」と述べる意味を金剛乗の解釈学の作業内容に適用するに当たっての好例である。

まず最初に世尊は、最後有の分位において〔瞻部〕洲を観察なさり、兜卒天から降臨されて、心相續などの四種類の理趣を示し、離貪欲の形姿で化作されてから、劣ったものを信解する者たちを四聖諦に通達せしめながら離貪欲の道を説示された。また、広大なものに染着する者たちには八識などの法無我を通達せしめて地と波羅蜜の行を説示なさり、さらに、転輪王の姿に化作されて甚深を信解する者たちに貪欲による二諦に通達せしめるために貪欲法を説示なさったのである。従って、二諦を普く把握した身体を具える者、すべての対象を普く断じる者、最勝の大乘の果を希求する者には声聞と経部の行は適切ではない。まさしく、声聞などは劣ったもの（システム）を信解し、議論に耽り、布施・持戒などの所作の道に住し、真実の智慧に淨信なく、遙か遠い解脱を想念し、楽の方便に通達せず、十二頭陀行（*dhūtagaṇa*）などの苦行によって長期間に亘り菩提を探し求めるけれども、究竟次第を離れるが故に〔菩提は〕得られないのである。²⁵

問う。それならば、大徳アーナンダ等が結集者であると世間に知られるのはなぜか。答える。アーナンダはこの場では普賢大菩薩であり金剛手であって、大持金剛とも別異ではないのである。もしそうでなければ、経部など金剛乗の八万四千の法蘊を如来から直々に金剛手が聴聞して過不足なく一度に受持することがどうしてできたであろうか。世尊も『真実不共秘密』と名づける大瑜伽タントラで仰っていて、つぎに一切智者の眷属円満を釈説しよう。それは以下であって、淨飯大王は文殊である。大幻化母（*Mahāmāyādevī*）は世自在である。ヤショーダラ〔妃〕は吉祥天である。ラーフラ（*Rāhura*）は金剛薩埵である。シャーリープトラ（*Śārīputra*）は一切除蓋障（*Sarvanivaraṇaṣkambhin*）である。長老アーナンダは普賢である。長老デーヴァダッタ（*Devadatta*）はインドラである。正等覺仏の釈迦牟尼は大毘盧遮那である²⁶。

波羅蜜大乘由来の「菩薩行」を論じた箇所では、本来は防護（*saṃvara*）の対象である殺・盗・淫・妄を敢えて実践する「違逆方便」（*viruddha-upāya*）が当為となる三昧耶（*saṃaya*）に転換して²⁷、称揚されている例である。ここでは、波羅蜜乗の饒益有情戒を内容とする菩薩行を実践するのが金剛乗の行であると説かれている。

「最勝行」云々とは、菩薩行であるものは最勝行であり、声聞などの行と比較して最勝行である。何が菩薩行なのか。世間に違逆しても、違逆しなくても、有情利益が円満す

る手段によって真言行者たちが可能な限り作事することが菩薩行である²⁸。

金剛乗の阿闍梨たちは、声聞乗（伝統仏教）の信解者に対してはどこまでも辛辣である。彼らは「仏教徒の外道」とまで呼ばれている。声聞乗の信解者は宗教実践においても最初から排除すべきことが繰り返し説かる。「金剛句」とも「四方便」とも呼ばれる違逆方便は、伝統仏教からすれば「魔の教説」以外の何物でもないであろう。まさしく両者は同じ仏教の名を冠してはいても思想的には金輪際相容れない存在である。同時に、金剛乗の律典は、声聞を侮辱してはいけなく戒める配慮ももち合わせている。在俗瑜伽行者と並んで金剛乗の世界を構成する二極の一方が僧院に止住する金剛乗の比丘である。その彼らと声聞乗の比丘との共住を許した後期インド仏教の大僧院の仕組み解明に迫ることが研究者に課せられている。

その教説の故に貪欲を行じる有情界をまさにこの方便によって浄化するからである。「世間は貪染によって縛され、まさに貪染によって解脱するのであって、その対治の観念は仏教徒の外道には理解できない」²⁹と述べられている³⁰。

「極めて稀有なる曼荼羅」³¹とは、殺生と不与奪と他人の女性と交わることと虚偽を語ることであり、粗悪語の門から吉祥なる持金剛位が獲得されるのである。「宝の如き人士の行境である」³²とは、利根の優れた人士たちの行境だからである。「別の仏教徒の外道たち」³³とは、声聞乗などの意味である³⁴。

真実は声聞などの境ではないが故に秘密である³⁵。

そこで（聚輪を転じる際には）、まず最初に声聞の部類は除外して、比丘、沙弥と金剛阿闍梨と優婆塞たちを招請するのであり、その者たちに対して次第どおりに誓戒の年膺の順で座を献ずべし³⁶。

「仏教徒の外道」とは仏教の外道である。どのように仏教徒であるかと言えば、仏の教説に住するからである。どのように外道であるかと言えば、仏説の心髄である金剛乗を憎むからである³⁷。

無上瑜伽階梯（最上瑜伽タントラ³⁸と瑜伽女タントラ³⁹）まで至った金剛乗を特徴付けるメルクマールの一つとして、金剛薩埵（金剛手菩薩と関係する）の著しい地位向上とグル崇拜が挙げられる。次は「金剛界五仏」の全体を統括する第六仏（大持金剛）としての金剛薩埵を述べた文言、および大持金剛と同体として金剛阿闍梨を見る大原則である。

「無差別」⁴⁰とは、持金剛と阿闍梨は不異〔の意味〕である。因が阿闍梨である。果が持金剛であって、その恩恵によって〔仏〕位が得られるのである⁴¹。

「第六の如来」⁴²とは五〔如来〕の因となっているお方であり、金剛薩埵と言われる⁴³。

このお方（金剛阿闍梨）は、一切諸仏・諸菩薩の師であり、世尊大持金剛であり、一切諸仏の智慧の主だからである⁴⁴。

『真実摂経』は瑜伽階梯にある初期の金剛乗である。そこでは「金剛界五仏」が説かれる。ところが、無上瑜伽階梯の金剛乗では、五仏の因であり、五仏を包括してその上に位する大持金剛が説かれ、しかもそれは金剛阿闍梨と不異である。金剛乗が内蔵するこのダイナミズムこそが、次に述べる包摂と峻別の論理として発現するのである。

3 真言理趣の展開

1) 下位タントラの問題

以上のように、金剛乗を宣揚する『真実摂経』成立によって、大乘を宣揚する者たちによる声聞乗と大乘という二項設定の内の後者が波羅蜜乗と金剛乗の二つに開かれる。十一世紀頃に作られた諸のインド仏教綱要書の中では、声聞乗・波羅蜜乗・金剛乗の三カテゴリーを鼎立させて出す著作と並んで、声聞乗に対するに大乘を立て、その下位カテゴリーとして波羅蜜乗（波羅蜜理趣）と金剛乗（真言理趣）を出す著作の二種類が見られる。しかし、後者の場合の「大乘」の範疇は構成的枠組みとして機能しているに過ぎず、実質は前者の三カテゴリーと同じである。さらにその大乘の語は外皮に他ならず、内実は大乘でもある金剛乗が代表していることは前節で既に述べた。

『真実摂経』をもって成立した金剛乗は、それまでの經典（*sūtra*）に対して、精力的にタントラ（*tantra*）の作成を始める。下田説を借用すれば、「タントラがタントラ世界を創出する」事態であろう。金剛乗にタントラの位階をトレースすれば、発展段階的に、また包摂の論理から、金剛乗の内容は瑜伽タントラ、厳密には『真実摂経』『教理分』以降の諸タントラ（瑜伽タントラ）階梯と無上瑜伽タントラ階梯に跨る理論と実践の総体となろう。

初期大乘經典の研究で新しい視点を提供する下田正広は、わが国では大乘仏教を問題にする場合、その関心自体が「大乘起源論」に方向づけられると述べる。以下に、要点を引用する。

起源への問いを放棄しながらも大乘仏教を探求しようとするものたちにとっての大乘は、一定の時間的経過を内部に含み、複数の要素が絡み合って進行するプロセス、あるいは諸現象の集合として理解される。それに対して起源を問うものたちにとっての大乘は、なんらかの同一性をかかえた実体的存在として想定されている。（略）インドから連綿する大乘仏教のうえに教団を成立させてきたという意識に立つ日本の仏教者たちにとって大乘は実体であり、単に諸現象の集合には収まらないという、日本に固有の学的、文化的風土がある。（中略）そもそも大乘仏教という輪郭の明らかな伝承があつて、その系譜の上にアサンガやヴァスヴァンドゥ、バーヴィヴェーカ等が位置していたのではなく、はじめに多様な現象—中心には經典形成運動がある—として大乘が存在し、やがてそれらに大乘という同一の名が適用されつづけて一種の集合名詞となり、最後に論師たちがそれをいわば固有名詞として理解しはじめた、という一連の変化を反映している⁴⁵。

インド仏教の世界では、三世紀頃から波羅蜜理趣とは異なる、攘災招福を主な目的としてマントラ読誦・尊像作成・羯磨成就儀礼等を内容とするシステムが出現しその方規を記した聖典が作られ始める（「初期密教経典」）とされている。一般に「インド密教」と呼ばれるこのシステムを本稿では、正確を期して原語が確定している真言理趣（*mantranaya*）の語で呼んでいる。このシステムを体した諸経典のインド成立は中国で翻訳された年代からその下限が割り出される。『インド初期密教成立過程の研究』で大塚伸夫は、主に漢訳とチベット語訳されて現存する「初期密教経典」の内容・成立過程・増広過程を精査して以下の発言をしている。

かりに、この初期密教時代を〈第一期〉・〈第二期〉・〈第三期〉と称して区分するならば、筆者が〈第一期〉呼ぶのは、最初期密教に位置づけられる時代、およそ三世紀前後からより五世紀中葉ころまでを指す。（略）この第一期時代において問題となるのが、密教の萌芽ともいえるもっとも初期の密教経典を選定する方法である。（略）というのも、この第一期時代は大乗経典成立の時代と重なるため、通常の大乗経典とそうでない密教に傾斜した経典とを峻別する基準が非常に曖昧だからである。

仏教を根幹で顕密対弁として把握するわが国の真言教学に身を置いて、欧米仏教学の動向にも眼を向けた学者たちにとっては、顕教の所依とする経典がインドにある以上、「両部の大経」以前の波羅蜜理趣とは異なる傾向をもつ経典は何としても「密教」経典として同定されねばならなかった。顕密対弁の思考をインド仏教に投影して、真言密教の前史を構成する必要があった。「初期密教」は「正純密教」にまで展開する必然性が荷せられる。わが国での学問としての仏教学に付けられた籬に関しては下田正広が諸所でこれまで言及してきたが、以上はその真言宗版である。こうした意識的・無意識的な枷に対して自覚的になり、色眼鏡を外してみれば、「通常の大乗経典とそうでない密教に傾斜した経典とを峻別する基準が非常に曖昧」なのは、経典作成運動の潮流の中にこうしたマジカルな傾向をもつ経典作成⁴⁶も含まれることからすれば、至極当然の事柄である。インド仏教史に是が非でも「密教」を見つけ出す必要性がない学問の観点からすれば、「初期密教経典」はもちろんのこと、『真実摂経』成立までの経典はすべて大枠では大乗経典となる。当該の諸経典自身が一部を除き自らを「大乗経典」と名乗っているではないか。

ところで、この波羅蜜理趣とは異なる解脱システムの起源を三世紀前後からさらに遡らせることはできない相談であろうか。経典書写システムの成立を機に多発的に初期大乗経典の作成が始まったのが西暦紀元前後であり、それが継続されたとして、物語られる経典のすべてが世界観（Weltanschauung）・解脱論・救済論の濃厚なものでなければならない理由は何もない。観念世界での飛翔を好む精神性の者が居た一方で、呪術・呪法的な事柄、身体技法、観想上での機制に興味をもつ資質の者が居たと考えることは決して無理ではない。前者は当然ながら『般若経』『法華経』『華嚴経』などの初期大乗経典の奔流となっていく。後者についてはそれとは別な、後に真言理趣として仏教史の水面に現れてくる潮流の源となったことは確実である。この源流も間違いなく下田が述べる「複数の要素」の一つであろう。筆者がここでその萌芽を「原真言理趣（*Ur-mantranaya*）」と名づけるとしても許されるであろう。

さて、本題に戻る。問題を複雑にしているのは以下の事柄である。数多くのタントラを作

成した匿名の著者たちを仮に「金剛乗の論師」と呼べば、そのタントラを註釈した「金剛乗の論師」と呼んでよい人物たちが、時代を遡って「初期密教経典」をも下位のタントラとして自らの体系に組み込み、金剛乗の範囲を拡張していったことである。つまり包摂の論理が働いている場面である。「所作タントラ」などの語は、瑜伽階梯にある初期金剛乗の論師たちが作り出した用語であり、名指された経典が当初から「所作タントラ」として著作されていないことは、大乘が伝統仏教に「小乗」の語を与える場合と同じである。

杉木〔1996:143〕は、「八世紀には、顕密及びタントラを分類できる状況、即ち個々のタントラを総括して批判的に観察できるだけの状況が出来上がっていた」と述べる。金剛乗の内部で無上瑜伽階梯は急速に成長したと理解できる。彼らグループの発酵し続けた思想性が、新しいワインが古い革袋にはもはや入らない如くに、『真実摂経』にはもはや収まらないと感じられ、新しい容器を必要とした段階で、大胆な表出をみたのが『秘密集会』であろう。一例として、『秘密集会』冒頭の「かくの如く私は聞いた。ある時、世尊は一切如来の身語心の心髄である金剛妃たちの女陰に住しておられた」⁴⁷の凝縮された愛欲行宣揚の文言でタントラの構成を始めた編著者にとって、『真実摂経』の一切義成就菩薩（釈尊）の成道物語ではもはや満足できなかったことは明白であろう。

『秘密集会』に一つの到達点をみた金剛乗の理論家たちは、このタントラに基づいて壮大な見（*dr̥ṣṭi*）・修習（*bhāvanā*）・行（*caryā*）からなる成就のシステムを構想する。それは同時に、波羅蜜理趣とは異なる方向の展開をしてきた真言理趣の集大成を意味する⁴⁸。だが、彼らは包摂の論理だけをういたのではない。つぎは峻別の論理の出番である。無上瑜伽階梯にある阿闍梨たちが、「所作タントラ」と名づけた経典の説示どおりに実践する者たちをまるで声聞乗の徒に対するかの如くに扱い、あるいは、声聞乗と一つの纏まりとして金剛乗の実践から閉め出している記述が見られる。

所作タントラなどの理趣に依止する者たちには説示しないが故に「秘密」である⁴⁹。

声聞などには全く理解できないが故に「秘密」である⁵⁰。

「秘密」は所作タントラなどに住する者たちには秘密だからである⁵¹。

それらの秘密は秘匿であって、その瑜伽者たちは所作タントラなどの理趣に依止する瑜伽者たちに説示すべきでないのである⁵²。

「金剛句」はどのようなものであるかと言うならば、一切の世間は声聞などから所作タントラなどの理趣に住するのであって、それを越えることをその者たちが捨断するのである。同様に三界は身語心を本性とする世尊が捨断するのである⁵³。

金剛乗の論師たちが「所作タントラなどの信解者」を突き放す意向をもっていたことを上記引用は明瞭にしている。大乘である金剛乗が声聞乗を批判したとしてもそこには何の驚きも新鮮さもない。問題の焦点は、所作タントラに代表される宗教実践とそれを唱道するグループが聖者流を始めとする金剛乗の論師たちの厳しい批判の対象であったことである。最後の

引用が事態の核を突いている。竜樹（Nāgārjuna）を名乗る作者によって、「声聞などから所作タントラなどの理趣に住する」者たち、つまり無上瑜伽階梯の金剛乗の信解者・実践者以外のすべては「世間」であり、伝統仏教と決めつけられている。この伝統仏教に留まる者こそが「仏教徒の外道」である。「説示せず秘匿する」との文言の意味は、隠す相手が「身内」として身近に存在したことを示す。敵対者はもちろんのこと疎遠な存在であればことさら隠すことを強調する必要はない。「獅子身中の虫」的に言及されているのは「声聞乗」と「所作タントラ」を例示とするすべての伝統仏教の信解者である。金剛乗、ここでは無上瑜伽階梯にまで展開した金剛乗は、自己以外に自立的な理論と実践体系をもつグループを「仏教徒の外道」と貶め、明らかに「他者」として排除しているのである。

2) 聖者流と下位タントラの実践者

彼らは歴史的に先行する象徴主義的なシステムを展開したグループが孜孜として作成した經典群を熟知している。彼ら自身がその潮流に出自をもち、観想・行法の多くをそれに負っている。しかし、それらの典籍は金剛乗に「下位の階梯」として包摂され、金剛乗に都合のよい引用ができる限りで承認されるものである。金剛乗の徒は、自立的なグループとしての「所作タントラに住する者」を宗教実践の場面で排斥する意図を隠そうとはしない。包摂の論理を打ち出す集団、思想潮流がなぜ、自分たちの宗教実践を隠す必要があるのだろうか。現実の宗教・思想運動において、イデオログが自分の集団とは関係の薄い疎遠な存在を批判対象に取り上げることがはまずない。対象となるのは常に身近な存在であり、主に深刻な利害関係を伴う対象である。金剛乗の論師たちの明らかな排他性は、彼らの教説、とくに貪欲行に基づく宗教実践を認めない、自立した修行者たちが侮りがたい勢力を保持しており、彼らと競合関係にあったことを示す可能性である。真言理趣の歴史の中で、人間の欲望の理解を巡って決定的に異なる思想潮流が生まれ、既存の真言理趣を批判し、自らの根本義を開陳する必要に迫られて出現したのが『秘密集会』である。それは、冒頭の世尊説法の場合自体が語るように、「あらたなブッダの表象を提供する」劇的效果を十二分に計算し尽くした構成をもつ。この『秘密集会』（主に『続タントラ』）に依拠して、思想的臂力ある阿闍梨たちが見・修習・行の三アスペクトで統合された学説と実践理論を展開する。これが解釈学派であり、聖者流と呼ばれる集団はその典型である。しかし、聖者流の出自・アイデンティティが比丘、沙弥、優婆塞、賊住比丘などのいずれであったのか、在俗者であったとすれば、僧院止住者との関係はどうか、といった詳しいことは何も分かっていないのが研究の現状である。

ここで筆者には、下田 [2013:30] が言う「多くの仏教研究者はテキストの内容のみをもとにして歴史を再構成しようとする。（略）だが經典というテキストの内容のみを根拠として、その作品が構成された時代の社会事情や作品の作者を歴史的に復元することは困難である」との意見が想起される。つまり經典内容を客観的な社会事象だと安易に思い込んではいけないうの警告である。つまり、「大乘經典が大乘教団を生み出す」との下田の逆説的表現、および「經典は、經藏という範疇に特徴づけられた理念や価値の表出を目的とするテキストであり、そこからなにがしかの歴史が明かされるとすれば、それはその理念や価値の形成、変容のプロセスとしての歴史であって、それらの外部にある客観的できごととしての歴史ではない」との発言が再度注目される。下田説を応用すれば、これは仏説とされるタントラに対して適応される原則である。私たちが「初期密教經典」やタントラが述べる内容を無批判

に当時の外部客観世界の反映としてきたのは否定できない。典籍に記述されたことから、実際にそのような事象が存在したと事実上想定して研究を進めてきた場合がほとんどであろう。では作者名を具えた註釈書、儀軌、金剛乗の律典などについてはどうであろうか。作者名があるなしに関わらず、ここでも私たちが手にする膨大な真言理趣の典籍は、すべて作者が抱いた想念の自己表出として作成されたものに過ぎないとのデカルト的な意地悪な仮定を頭から否定することはできない。インド仏教史の客観的実像が、とくに後期仏教に限っても推測の域を出ない現時点で、テキストと外部世界の関係には慎重を期するにしくはないのである。それでも、仮に真言理趣の世界が実はヴァーチャルな、「テキストがテキストを生み出す」言語ゲームの結果に過ぎなかったとしても、これだけ多くのタントラ聖典とそれを核にする儀軌を作成した人々が実際に存在したことだけは事実である。そうである限り、そこに思想の傾向性を読み取り、対立の図式を炙り出すことは可能である。以上を念頭に置いた上で、敢えて以下の推定を持ち出してみたい。

3) 苦悩する真言行者たち

筆者には、金剛乗の阿闍梨たちが声聞に対する如くに自らの宗教実践の心髄を秘匿して明かさな相手、つまり彼らが言う「所作タントラに住する者」とは、数多い所作タントラの内ですべてどのグループを指すのだろうかとの疑問があった。ここでは、金剛乗から離れてその周辺を眺めてみたい。

真言理趣の宗教実践が行われ始めてから何世紀も経た時点で、その潮流に身を置くグループの一部が自らの抱える苦悩を率直に吐露しているかに思われる経典がある。大塚伸夫が七世紀ころの成立とする『蘇婆呼童子請問經』(ārya-Subāhuparipṛcchā-nāma-tantra, 以下、蘇婆呼童子經)である。修行者たちはどれほど真剣に修行に精進してもその成果が現れないことに悩み、経典が説く悉地が成就しない原因・理由は何かを主尊に質問することから同経は始まる。大塚 [2013:848~849] から引用する。

(主尊である金剛手菩薩に、妙臂菩薩が如何にして) 明呪と真言のあつまりを成就するかを尋ねられた。「わたしは、〔この世の〕地上で持誦し、齋戒し、〔八齋〕戒〔を保つ〕人々が、恐ろしき者のために、努力してもなお悉地成就するのを見たことがないのです。唯一なる父よ、①どうして苦行が無益なのでしょう。 (略) ②どうして真言行者に〔悉地の〕結果が現れないのでしょうか。 (略) ⑩悲を有する者が衆生を利益するために貴方が説かれたさまざまな真言と、⑪それらを持誦することと、⑫護摩と⑬禁戒を修習しても成就しないということがどこから起こるのでしょうか。 (略) すべてを残りなく世尊はお説き下さい⁵⁴。

大塚 [2013:853] は、「このような質問が蘇婆呼によって発せられたということは、その当時、密教者の修行が苦行主義によるものであったが、それは適切ではなく、改善されるべき閉塞状況にあったことが知られる。経ではその後、金剛手が悉地不成就の原因は毘奈耶迦などの作障者と自己の罪障の二点にあることを明かし、その原因を払拭する方策として、仏教従来の戒律や密教独自の規範、さらにはインド古来の伝統的な頭陀の徳目を説く展開になっている」と述べる。また、同書 [2013:853] は、「本経所説の規範は、基本的には在家・出家の

密教者それぞれの立場に対応できるものとして組織されている。大きな枠組みでは「禁戒 (tib. brtul zhugs, skt. vrata) という一種の誓戒によって包括されており、細かいところでは十善戒・三種浄戒・明呪の禁戒という三種の規範によって構成されている」と述べる。ここから、同経作者の事態解決策は、単純化すれば、更なる戒律の遵守と苦行道に邁進することであったと考えてよい。

ところで、このような妙臂菩薩（蘇婆呼童子）の「誰も悉地成就をこれまで見たことがない」との率直な表明に接するとき、翻って、「成就することに疑念はない」と悉地成就の確約を際限なく繰り返す金剛乗の言辞・態度には、妙臂菩薩が述べるような弱気はおおよそ見られそうもない。しかし、彼らにもその肝心な点での悩みはあったらしく、筆者が注目する箇所を『秘密集会』および『灯作明密意明』から引用する。

世尊一切如来は（略）無辺なる十方世間界において五妙楽によって遊戯なさり、歡喜し事業をなされるが、真言行に精進する者には目を留めることをなさらない。その理由は、ああ、一切如来は如来の真言行の理趣により法の真実をすでに円満しておられるからである⁵⁵。

二次第修習の瑜伽者は第六章で成就し、有戲論などの行として第七章で精進し、同様に、第八章と第九章の両方で秘密灌頂と三昧耶に精勤してからも、如来たちによって照見されず、中位の種姓のせいで、如何にしても悉地が獲得されない時には、（略）第十章が開始されるのである。生起次第の瑜伽者が一年か六ヶ月か三ヶ月半月の間に間断のない修習をなしても悉地が獲得できないならば、その時は一切如来の心真言での勧発によって成就するであろう。その理由は、世尊阿閼などの如来たちは妙喜〔世界〕などの仏国土で〔身の〕楽と胸の楽を享受し自身の印契女と一緒に遊戯なさり無戲論の特徴を具える大楽を知って住しておられるが故に真言だけで精勤する修法者を照見なさらないのである⁵⁶。

『秘密集会』作者が漏らす悉地成就の困難さの表明とその対応については、後の章で再度取り上げる。『蘇婆呼童子經』に戻って、大塚 [2013:859] は、「当時の密教者は密教的な実践を行う合間に『般若經』などの經典読誦や、バラモンからの迫害を受けつつも、仏塔や仏像を建立し、それらに対する礼拝・供養も行うよう務めていたことが看取される」と言う。続いて同書 [2013:862] は、「おそらく第三期前半ころの初期密教者は、仏教徒としての自覚があったにしても、自己流かもしくは外道と変わらない苦行生活を送っていたため、期待した結果が得られないと考えていたのであろう。そのため権威ある『瑜伽論』戒本の戒律を新たに取り入れることで、密教者の戒律を厳しく規定しようと模索したと推定される」と述べ、「本經の作者は厳しい頭陀行的な無所得を明呪の禁戒として規定したことが知られる」と結論づけている。

綿密な大塚の研究は多くの問題を提起するが、ここでは「明呪の禁戒」という用語に触れるだけにする。性瑜伽に基づく上位の灌頂を円満した瑜伽者が阿闍梨から授かる形をとる印契女 (*mudrā*) が明妃 (*vidyā*) であり、「この女性と離れるべからず」という命令の遵守が金剛乗の明の誓戒である。筆者は意図的に日本語表記を区別したが、「明呪の禁戒」も「明

の誓戒」も原語は同じヴィドゥヤーヴラタ (*vidyāvrata*) である。

金剛乗はまさしくこのヴィドゥヤーの問題を巡って、『蘇婆呼童子經』の編纂者とは正反對の、非勤苦性 (*aprayatnavat*)・愛欲行に血路を開いたのである。彼らの「所作タントラに住する者」に対しての批判内容が、『蘇婆呼童子經』の説示と奇妙な一致を示すことはそのことと表裏の関係となろう。しかし、結論は急がず、大塚の優れた研究成果をもう少し利用させて戴くことにする。次は、『蘇婆呼童子經』が説く修習の内容を見る。

經の意味を汲むと、食欲の対治には不淨觀、瞋恚の対治には慈悲觀、愚癡の対治には縁起觀を修習するという。これも、小乗の三賢位の第一に相当する五停心觀のうち、界分別觀と数息觀の二觀を除いた残りの三觀と内容までも一致する。(略) 声聞乗の者が実践したこの三種の觀を本經の密教者も修習していたことになる。(略) 以上のような諸の小乗の実践法が本經の中に説かれるという状況を考えると、本經の密教者の中に小乗出身者が含まれており、その者たちが本經制作に関わっていたと言わざるを得ない

57。

このように、大塚が明らかにした部派仏教と真言理趣の間に多くの関連があるとの知見は、「インド密教」という構成の内実となる「小乗(部派仏教)→大乘(波羅蜜乘)→「密教」(初期→中期→後期)」という「発展コース」説、あるいは「大乘仏教の儀軌化」説の再検討を迫るインパクトをもつと思われる。筆者の見解では、伝統仏教(小乗)に属する者が真言理趣の修行をしてもそこには何の不思議もないのである。『蘇婆呼童子經』を読み解いた章の末尾で大塚は、同經が述べる修行者の姿を纏めている。

本經の密教者が置かれていた社会状況からすると、バラモンによって確立されたヴァルナ体制のもとで、バラモン聖典にもとづく社会通念に反発しながら苦悩していた心理状態を読み取ることができる。(略) そのような修行生活の態度から本經の密教者をイメージするならば、在家者は周羅髪を残して白衣を着用し、出家者は剃髪して袈裟を着用する。出家者は仏教者の居住区域である僧院を避け、乞食のみの沙門のごとき禁欲生活を続けながら、金剛杵と念珠を持ち、数人のグループを形成して活動していたといえる。(略) 彼らの修業内容と修業場所からは、四支念誦を日々の修行の基本にすえながらも、八正道や六随念、不淨觀・慈悲觀・縁起觀など小乗部派の者が行うような修行を実践していた。他方、マンドラを活動の場とする除難灌頂や三種悉地の成就法、墓地を修法の場とする起屍鬼法や人肉による成就法と護摩法、(略) 夜叉女の成就法、一種の占術である下鉢私那法や阿毘舍法などが彼らの悉地を成就するために行われていた⁵⁸。

大塚伸夫の精緻な研究成果に依拠して、金剛乗興起⁵⁹に先立つ時代に作成された經典から真言理趣の行者たちを悩ませていた深刻な状況の一端を推測することができた。下田の見解に忠実に表現すれば、少なくとも『蘇婆呼童子經』編纂者の經典作成の意図は明らかとなった。真言理趣で行じて、思うほどには世間の悉地は得られず、出世間の悉地はさらに遙かであるという絶望的な悩みは真言理趣の世界に共通な事情であったはずである。こうした状況を踏まえてこそ、金剛乗が非勤苦性と食欲行をもって、状況打開の血路を開いたことの切

迫した心性が理解されるのである。

さて、金剛乗は到達した核となる思想の下に、「初期密教経典」が説くようなインド古来の呪法を吸い上げ内に取り込んで行く。こうした連綿と続く呪術・呪法など宗教意識の基層となる分野は人間の心性の基底に沈殿していつの時代にも変わらないのかも知れない。こうして思想運動の常道からしても、あるいは呪術を用いて口を糊する現実面であり得た競合関係からも、金剛乗のグループは『蘇婆呼童子經』に典型的な所作タントラのグループを敬遠し、時には激しく批判したと考えると納得がいく⁶⁰。

しかし、さらに問題が残る。それは、金剛乗の論師が「所作タントラなど」の語で行・瑜伽タントラも含意させていることである。聖者流のナーガルジュナ作『秘密集会釈』は、声聞の実践と所作タントラの行者の実践への批判と並べて、さらに「耐えがたい苦行は身の印契と姿勢⁶¹であり、瑜伽タントラの真言行者たちの〔行為〕である」⁶²と述べる。『秘密集会』が、『真実撰経』などの瑜伽階梯の真言理趣とは異なり、およそ繁多な印契の類を説かないことから、金剛乗の峻別の論理は瑜伽タントラとして結実した宗教実践をも既に切り捨てていたと結論される。

4 金剛乗と「インド密教」

この「所作タントラなど」の下位タントラの問題は、今日の私たち日本人研究者にとっても特殊な重要性をもつ。わが国の真言密教がそのルーツを「下位タントラ」に置いているからであり、その立ち位置からインド仏教を眺めて切り取って構成したのが「インド密教」なる研究対象だからである。したがって、「所作タントラなど」を聖者流の阿闍梨がするように批判し突き放すことは自己否定になってしまう。

金剛乗の典籍では、真言理趣・真言道 (*mantramārga*)・真言乗 (*mantrayāna*) などの術語が金剛乗の同義語としてほとんど区別されることなく用いられている。仏教綱要書の論述を離れて現代の研究者の視点からすると、内容的に見て、筆者がいくつかのメルクマールを出して論じた⁶³ように、例えば貪欲行・金剛手菩薩の地位上昇(外教徒への憎悪と敵愾心)をとっても金剛乗の典籍は「初期密教経典」の内容とは大きく異なる世界をもつことが明らかである。他方、技術的な所作・方規、例えばマントラの種類と念誦法、印契の縛し方、尊像・曼荼羅の制作法、一日の生活習慣などは一度定式化されると別の聖典にも、次の階梯にも受け継がれて行く性格のものであり、その切り口からすれば、真言理趣の継続性は所作・行・瑜伽・無上瑜伽階梯の間でも首尾一貫していると言えよう。こうした局面で教理学から図像学に至るまで真言理趣の世界の変化と展開・継承関係は明らかにされつつある。筆者が重点を置く『真実撰経』にしても、『金剛手灌頂タントラ』がその成立に影響を及ぼしたと言われる⁶⁴。

そうした側面に対して、六世紀中頃から地方ごとに独自の社会統合を形成する中世初期 (*samānta-feudalism*) の時代的激動を背景として新たな乗の成立までに至る精神性(人間の欲望の理解・戦闘性)や思想の地平のドラスティックな転換に関しては相対的に別な位相として捉える必要があるだろう。科学哲学者クーン(1922~1996)が提起した「パラダイムシフト」概念が援用できる局面である。筆者の見解は、『真実撰経』を作成して、インド仏教史上初めて「金剛乗」の語を宣揚した阿闍梨たちの意図を尊重したものであり、その後の旺盛なタントラ作成を大乘者の自覚をもった者たちによる「般若経典」を嚆矢とした旺盛な著作活動

とパラレルに捉えることでもある。

真言密教は『毘盧遮那現等覺』成立前の諸經典を「初期密教經典」（雜密）とする。「初期密教經典」の要件を論じた野口〔2012:44〕は、その指標の一つとして「經典の成立時期が早すぎない」を挙げる。その理由として彼は、「大乘經典成立よりも古い時代の經典を密教經典と認めるのは極めて困難であろう。（略）密教經典の成立までには、まず大乘經典が説かれ、そこに陀羅尼や真言への信仰が形成されていき、さらに儀礼が付加されるというある種の時間が経過する必要があったと推測される」⁶⁵と述べる。これは従来の典型的な「発展コース」説と言えるものであるが、大塚伸夫の研究によって大きな疑問符が打たれた。ところで、『真実摂経』を金剛乘成立の標石とする筆者の見解からすれば、それ以前に作成された諸經典はそのすべてが声聞乗か波羅蜜乘の範疇に入るだけのことである。下田説を援用すれば、それらは機能的な經典編纂者、つまり経師グループの関与が推定されるものである。ともあれ、真言理趣の潮流が成立した時期を波羅蜜大乘が「儀軌化」されるほどに十分に展開した時代にもってくる必要は何もないのである。

以上に論じてきた趣旨から、「初期密教經典」は真言理趣を説く聖典ではあっても金剛乘の聖典とは言えないことは明白となる。先の『蘇婆呼童子經』は間違いなく真言理趣を説き、「初期密教經典」に属する經典である。そして大塚伸夫が明らかにしたように、同經典がもった三学は大乘（波羅蜜乘）よりも小乗（部派仏教）色の強いものであった。これは、インド仏教史では部派仏教の勢力が常に主流であったと見られることから当然あり得た事柄であろう。そのようなグループを金剛乘の阿闍梨たちが「声聞などから所作タントラなどの理趣に住する者」として否定対象とするのは十分に肯ける思想的真実なのである。そこで、真言理趣の研究に際しては、金剛乘である真言理趣と金剛乘とは言えない声聞乗や波羅蜜乘に属する真言理趣があること、とくに金剛乘は小乗の色彩が強い真言理趣とは競合関係にあったと考えられることから、すべての真言理趣を押し並べて括る「インド密教」の用語には注意深くあらねばならない。

さらに一步を進めて、「密教」なる術語の問題で触れておきたいことがある。「密教」はわが国の真言宗の開祖が顕密対弁の文脈で定式化して以来の術語である。周知の事実であるが、インドの地で「密教」に直接に相当する術語は存在しない。瑜伽タントラ階梯にある金剛乘がインド亜大陸を旅立って、異なった文化圏で独自の展開を見たのが空海の真言密教である。インドの文脈で言うて、瑜伽階梯に留まる真言密教が、故郷の地で奇怪なまでに開花した無上瑜伽階梯の金剛乘を知らないのは当然である。真言密教の伝統教学を「我が仏」とする者にとって、無上瑜伽階梯の金剛乘を「密教」に含める研究は喉に刺さった棘のごとき存在であろう⁶⁶。この「インド密教」研究の大方の方法論についてであるが、密教のルーツをインドに探るのは真言密教にとっては当然のことである。そのことと日本で確立した教学・方法論・用語をインド仏教金剛乘に平行移動することとは別である。インドには、「密教」に直接に対応する語はない。インド仏教の土俵で、「密教の顕教に対する優越性」なるテーマをわが国の顕密対弁理論を下敷きにして無限定に述べることには慎重でなければならない。

さらに、「インド・チベット密教」の用語も使われる。しかし、瑜伽階梯から旅立ったわが国の真言密教とは比較できないほどに、無上瑜伽階梯の金剛乘の洗礼を受けたチベット仏教においても、両者の間には決定的な断層が横たわっている。真言行者を曼荼羅世界に迎え入れるためにインド仏教では必須とされた秘密灌頂と般若智慧灌頂が、チベットでは真正に

は行われずに⁶⁷、観想で代替されている事実は、見・修習・行の三つの範疇からすると、灌頂が属する行の aspekto を欠落させ、修習 aspekto による置き換えを意味し、インド金剛乗からすればチベット人仏教徒は成就の器として異熟していないことになるからである。

ここまで、金剛乗の成立・展開とその思想内容に触れ、それがインド仏教の最後期には声聞乗の対立項とされてきた大乘を実質的に代表する立場で発言している事態に言及した。これは現代の研究者に対しても、声聞乗・波羅蜜乗と並ぶインド仏教の正系としての金剛乗を本来の位置で認識することの要請である。

5 シヴァ教と金剛乗

1) アレクシス・サンダーソンへの異議

近年のシヴァ教タントラの研究進展に伴って、優位に立つシヴァ教がマイノリティの仏教タントリズムである金剛乗に及ぼした影響が明らかになっている。筆者の懸念は、両者に見られるパラレルな事象のすべてがヒンドゥー（カースト＝ジャーティ制を社会構成原理とする）起源と考えかねない短絡的傾向の出現である。インド世界において、非仏教的事象はヒンドゥー的事象と同延ではない。つまり、「ヒンドゥー的」と「インディック（Indic）」とは同一ではない。具体例として、古代から中世まで亜大陸に生活した種族民・非定住民や近世以降のインドのイスラムはインディックではあっても、ヒンドゥーとまでは言えないだろう。インド仏教はもちろんインディックではあったが、ヒンドゥーであったとは言えない。それができるためには「ヒンドゥー原理主義者」になる必要がある。金剛乗興起の時代背景として古井龍介〔2010:111~112〕を引用する。

ブラーフマナへの土地および村落の施与とそれによる農業と定住農耕社会の拡大は中世初期にも継続したが、この時代以降顕著になってくるのは、仏教僧院ならびにヒンドゥー寺院への土地施与である。これらの宗教権威は、地域王権やサーマンタ層の権力を正当化する役割を果たしたため、それらと密接な関係をもっていた。(略) 農業の拡大による非定住民の領域の蚕食と彼らの定住農耕社会への編入は、各地域における王権の形成と部族首長の地方領主化・王権化に伴ってさらなる進展を見たが、これは社会の大規模な再編を必要とするものであった。この過程において顕著なのは周辺に移住した地方的ブラーフマナらの活動である。彼らは自己のアイデンティティーと優位を保持しようとする一方で、移住先の社会および文化に適応することを余儀なくされた。そこで彼らは土着の文化を取り入れ、また既存の社会階層の存在を受け入れた上で、それらをブラフマニズムの世界観・社会観に適合し、自らの権威を担保する形で再解釈・再編成することを試みた。(略) このような社会再編成は、各地で中世を通して継続したが、その基本的枠組みは中世初期にできあがった。一方、各地域の非定住民により信仰された神格や彼らの宗教的慣習もプラーナの編纂を通して取り込まれたが、それらの要素はいわゆるヒンドゥイズムの形成に大いに寄与した。

まさしく、この激動の中で、ヴェーダ以来のバラモン教からヒンドゥー教が誕生する。仏教の側では金剛乗が出現する。ここで「金剛乗——起源と機能」と題する論文から、サンダーソンの発言を出す。

ここで「タントリック」の用語は、その儀礼的性格によって他の仏教から区別されうる宗教的实践形態を指すものとして主に使われる。救済論的教義による場合は単に二次的に、特殊な究極的実在による場合はほとんど皆無である⁶⁸。

サンダーソンが方法論的に捨象する「救済論的教義」とは、無住処涅槃の教説などであろうか。「究極的実在についての理論」とは、シヴァ教とは違って仏教は「究極的実在」を認めないが、彼の言いたいことは空性・真如といった語が指示する分野であろう。彼のこの方法論によって、仏教の根幹である、そしてその限りで金剛乗も死守する救済論や根本的な見がものの見事に言説から排除され、金剛乗は単なる儀礼集合に矮小化される。つまり金剛乗が仏教である存在理由は骨抜きにされる。瑜伽女タントラが金剛乗に属するとすれば、そのこと自体が大乗であることを意味し、さらに釈尊以来の歴史を内包した思想と実践の総体を批判的に継承していることを含意する。引用は省略したが続いて、サンダーソンのレトリックは声聞乗の波羅提木叉をもち出して、それを遵守する伝統仏教を本来の仏教とし、金剛乗の罪深い (sinful) 儀礼は非仏教だと断じる。この手順を踏んでから、彼は儀礼のみに限定された金剛乗、さらには三世以来の真言理趣をシヴァ教の典籍と対比していく。問題点は明白である。一般にインド諸思想・諸宗教間の論争はそれぞれの哲学的見をもつ相手の手の内を十分に知った上での四つ相撲に例えられる言語ゲームである。哲学的見を抜かれて単なる儀礼集成にされた仏教に言語ゲームをする権能は奪われている。

この瑜伽女タントラの体系は完全に仏教の自前のものとして機能しているとしても、起源は仏教のものではない。その非仏教的起源とはヒンドゥータントラの流れの中の具体的に明らかな分野である。こうした私の見解は、タントラ仏教とくに瑜伽女タントラの体系は仏教以外の源泉から取り出されたものであると認める一方で、この源泉をヒンドゥータントラや仏教タントラの体系のいずれよりもより深い層に位置づけたいと言う学者たちの考え方に対立するものである。この源泉は「インドの宗教的基層」なるものとして言及される。タントラ仏教とタントラのシヴァ派の間の類似性は、仏教側の材料がシヴァ派に直接的に依存しているとするよりも、ある共通の源泉から独自に派生した結果としてできる限り説明しようとするのである。しかし、この「宗教的基層」あるいは「共通の文化的蓄積」は、単に推測されるだけで決して知られることのない実体であるに過ぎない。我々が知るのは常にシヴァ派、仏教徒あるいはヴィシュヌ派であり、つまり明らかに具体的なものである。

これは、瑜伽女タントラのカルトすべてが、もっているかも知れない仏教教義と救済論的内容をひとたび引き剥がされて、単純に尊格の組合わせ、真言、曼荼羅などに基づく諸儀礼として取り上げられるとしたら、特定のシヴァ教のカルトに同定されうると言っているのではない。証拠の示すところでは、瑜伽女タントラを作り上げた者たちはシヴァ派聖典の特定分野から、全体を組み立てるためにシヴァ派文献の素材を利用したのであって、その全体はあれこれの構成要素は別にして、特定のどのシヴァ派システムとも同じではなかったが、その一般的性格・構造・方法においてすべてがこの聖典分野のシヴァ派システムと似ていた⁶⁹。

英語の母語話者に向かって恐縮であるが、サンダーソンが論文のタイトルに出す「起源」の語が使えるのは次の場合に限られる。すなわち、イギリス経験論のジョン・ロックが唱えた有名な「白紙 *tabula rasa*」状態の、それでも何故か自分が仏教側に居るとは自認している人物（瑜伽女タントラの編纂者）が、シヴァ神の恩寵が降下したのか聖典作成能力を獲得して、ひたすらシヴァ教の典籍に依拠して經典制作に励み、それが金剛乗の根本聖典の一つとなったとする限りにおいてである。

この「起源」(origin)・アイデンティティに関する根本問題⁷⁰を除いては、サンダーソンの見解は明快である。確かにテキストの具体的な借用問題を論じる文脈で、「宗教的基層」や「共通の文化的蓄積」なる不可視で抽象された概念をもち出すのは不適切である。佐々木閑が下田正広を批判するように、ダルマはダルミンに担われるのであり、観念内容の表出であるテキストを作成し、あるいは他のテキストから借用する現実の聖典編纂者（エージェント）の存在は不可欠だからである。仏教タントラ作成の場合には、この聖典編纂者が、下田理論を援用すれば「タントラ師」は、激動するインド初期中世が生み出した新しい宗教者の類型、成就者 (*shiddha*) である場合が多かった。サンダーソンが、事実関係を追求する土俵に生の形で持ち込むべきでないとする「宗教的基層」を定位できる領域があるとすればそれは成就者の観念内に累積された共同観念だったであろう。様々な社会階層出身者であった彼らは伝統的なインドの宗教的土壌が生んだ作物（カーストをはみ出ていることでヒンドゥーではなく、しかしインディックではある）であり、成就者たちが諸宗教・諸派の教理・典籍・儀礼にも精通していたであろうと考えることは困難ではない⁷¹。この内で、聖者伝説の霧を通して仄見える仏教徒の成就者たちは、デイヴィッドソン [2002:187] の描写では巧みに世間を泳ぐ世俗的な人物でもあった。彼らが一方の極である僧院の比丘とともに金剛乗を担う一翼であったことは既に述べてきたが、更なる研究の進展が望まれる。

2) 解釈学の立場から

サンダーソンが方法論的操作として捨象した「救済論的教義」と「究極的实在」に関する論議を取り上げて、一元論的シヴァ教タントリズムと金剛乗の間に「共通した救済論的戦略」の存在を想定し、その例証を挙げるのがフランチェスコ・スフェッラである。事実問題に限定するサンダーソンと解釈学の土俵で論じるスフェッラの意見は両立し得ないものである。優れた論考であり、教示するところ大であるので要点を少し長く引用する。

私はルエッグが論文の終わりで述べているように、何らかの解釈学的モデルにおいては、「基層モデル *substratum model*」と「借用モデル *borrowing model*」を統合する必要があると言っていることから始めたい。事実、厳密な「借用モデル」では、「基層モデル」（救済論的な共同観念の意味）は、借用という否定できない証拠がある時でさえも常に（原文イタリック）存在することを本質的には認めないことで批判できる。あるテキストの部分的書き換えと適合を説明するためには、一つの仮定を作らねばならない。つまり、そうした翻案をする作者たちは次のことを自覚していた。それは、自分たちが使っている著作は同一の文化的環境に属するだけでなく、より具体的には、「真理とそれに関する共通した解釈法」と定義できるものをも共有していたということであり、それはある「共通した救済論的戦略」と表現されるものである。

この共通した「観念と救済論的实践という基層」が仏教徒の作者が一元論的ヒンドゥータントラから散文や韻文を取り出して自分たちの聖典に組み込むことを許す前提なのである。その逆の場合もまた然りである。そうした観点からすれば、この「基層」は土着宗教を想定するのとは違って、基本的に接近不可能でも、不可視なものでもない。他方で、念頭に置くべき重要なことは、一連の救済論的観念は、それ自体で存在するのではなく、普通は儀礼、様々な瞑想技術、倫理的行儀、口頭説法、聖典、教誡、芸術、文芸（時には建築）などを含む具現された諸形態を通す限りで存在するということである⁷²。

サンダーソンの「金剛乗—起源と機能」の一部がセイフォート・ルエッグからの異議を呼び、両者の意見を検討して自説を出したのがスフェッラである。この箇所では彼は解釈学的モデルを出した手で大衆的な祝祭・狂躁的儀礼・女神崇拜などを要素にもつインド土着宗教(folk religion)を「基層」とする考えを切り捨てる⁷³。

多くの場合において、実際に他のテキストや源泉から借用した証拠はなく、あるのはただアイディアの再形成に過ぎない。(略)上記の例が示すように、多くの場合、何らかの観念の起源を見つけることはできない。その理由はこの「基層」が基盤的な有り方であるからか、例えばその元の源泉を考察できたとしても、具体的証拠となる中間の推移が存在しないからであって、我々は何らかの仮定で満足せねばならないであろう⁷⁴。

タントラの伝統の起源とある伝統が他の伝統を受け継いだという先行関係について考えた可能性は脇に置いて、タントラ編纂者は自由にできる儀礼集成の総体をもっていた。時としては教義や階梯区分などもである。それらは言うてみれば「既製品」の素材であり、彼らは大した困難なしにそれらにいくつかの変更を施すことで自分たちのシステムに組み込むことができた。彼らは全く己の信念に忠実に解釈学的・教育的なインドの伝統に歩調を合わせてこれを行なったが、それというのも、剽窃の観念は存在しなかったからである(つまりその事象が時に「忠誠心から出た剽窃」と定義される理由である)。編纂者たちは、それを正当化する教義は自分たちのものとはかけ離れているとしても、当該の観念は同じであるから、批判は誰にでも自由に開かれていると思ったのである⁷⁵。

スフェッラが古代インドに発生しあらゆる種類のタントラの伝統に融合した観念として挙げるのは、秘儀的な身体生理論(脈管・チャクラなど)、大宇宙・小宇宙相関論、マントラの重要性、ヨーガなどである。これに、グル崇拜・自己神化論・世俗的自己の放棄による神との合一の観念を加えてもよい。つぎに、一元論的シヴァ教と金剛乗の間に見られる共通した観念とは、不浄な性と死と陶酔させるものと嫌悪させるものといった伝統宗教から違犯する領域の実践、不浄なものをを用いての錬金術的変身による超能力の獲得、自我の爆発と拡張、本来的自己の顕現、「毒によって毒を制する」思考などなどである。こうした一元論に属する両陣営に共通して見られる観念を列挙したスフェッラは、超儀礼主義と反儀礼主義、漸悟と頓悟などの統合の原理として「脱分別」(de-identification)の論理を述べ、さらに「本有論」に言及する。そこではもはや灌頂も儀礼も瑜伽も不要となった境位である⁷⁶。

そうした重要事項での合意にもかかわらず、空性の観念がヒンドゥー教の典籍で批判され、自在者 (*īśvara*) の観念が仏教の典籍で批判されているとしても驚くには当たらない。ここでは詳論できないが、異なった伝統の間での、あるいは同じ伝統内部の異なったシステム間での対決は、主要な教義事項と「常套句」と呼べるものを軸にして行われることだけを記しておきたい。というのも、大部分、論敵は標準的な批判に頼るからである⁷⁷。

誰もが借用可能なインドにおける宗教的基層と共通の文化的蓄積の存在を肯定し、さらに解釈学の立場から、一元論シヴァ教と金剛乗の間に「救済論的戦略の共通性」を見てきたスフェッラの論述は、まさしく上記引用の地点で停止する。問題は教義と「常套句」のレベルが両陣営対決の軸心であったことを告げてくれる。この教義上の相違を担うのが「我が神」「わが仏」の党派性 (*partisanship*) であろう。金剛乗がタントリズムの潮流に棹さして、自前で展開した教義の存在は確実である。タントラのシヴァ教が唱道する絶対的一元論 (*Absolute monism*) では、「この世はシヴァの認識の中に現れ出す実在」⁷⁸である。あくまで実在 (有) に立つヒンドゥー諸派の「有の哲学」に対して、「双運 (*yuganaddha*) 一元論」⁷⁹としか呼びようがない見をもつに至った仏教徒が、空の哲学を譲れない一線として堅持したことは否定出来ない。

サンダーソンは、引用からも明らかなように、インドの宗教的基層・共通の文化的蓄積を表面的に認めるとしても、それらは不可視な存在であり、テキスト解読の場には決して呼ばないと言明している。この文献の比較対照のみに限定する方法には、ルエッグ [1998] が提唱し、スフェッラも認める「借用モデル」「基層モデル」が入り込む余地は原理的に排除されている。ルエッグの批判はまさにこの点を突いたものである⁸⁰。

サンダーソンの大著『シヴァ教の時代』が示すとおり、仏教徒は、バラモン教やヒンドゥー諸派から借用した典籍・諸儀礼を素知らぬ顔で換骨奪胎して、自前のものとして実践している⁸¹。真言理趣の全史が他宗教・他派からの借用の歴史であったとしても何ら驚くに値しない事柄である⁸²。他方で、インド史のみならず世界史的に見ても、本当の思想的な一大事とは、「沈黙の羊」であったインド仏教がバラモン殺しをも厭わず、大自在天 (シヴァ神) を降伏する戦闘的な精神性⁸³をもつまでに至ったことである。カースト制に裏張りされたヒンドゥー諸派⁸⁴、とくに詰まるところはカースト制の補完・補強として働いたシヴァ教に抗って、仏教が亜大陸でヒンドゥーの対抗軸としてよく存在し得たことである⁸⁵。つまり、外的には、圧倒的優位に立って中世初期の社会統合の波に乗るシヴァ派から多くのアイディアを借用しながら、それを反バラモン・反シヴァ派への武器に鍛え直し⁸⁶、内的には大乘の旗頭として伝統仏教に対して新しいアイデンティティの確立を図った金剛乗はまさしくインド仏教の掉尾を飾ったと言えよう。

6 金剛乗の行について

1) 行の概観

これまで述べたインド仏教における金剛乗の位置づけの問題を整理しておく。インド仏教金剛乗の成立を劃する『真実摂経』は、自らを波羅蜜乗 (通大乘) よりも優れた「最勝の大乘」として規定し、伝統仏教 (部派仏教・声聞乗) に対抗する大乘に自らを位置づけている。伝統仏教の対抗軸である「大乘」の法統に属することを強調して、同時に「最勝の大乘」、つ

まり波羅蜜乗を超克した大乘と自己規定し、そのことで波羅蜜大乘を通大乘の位置に貶める。その場合は、インド仏教の下位カテゴリーは声聞乗と大乘の二つとなる。他方で、金剛乗に属する論師たちは、インド仏教史を声聞乗・波羅蜜乗・金剛乗の三乗に概括する。インド仏教史上での独自性を強調したい場合は金剛乗を名乗る。

インド社会・思想の全体の中では、金剛乗は仏教タントリズムとしてヒンドゥー教諸派、とくにシヴァ教諸派と複雑な関係に入る。こうした金剛乗の歴史的な全体像解明を到達したい遙かな目標としつつも、筆者は、差しあたり金剛乗の宗教実践の全体図（解脱システム）を明確にすることを目標に掲げている。

理論と実践のレベルでのトータルなシステムである限り金剛乗も声聞乗・波羅蜜乗と同様に経・律・論の三蔵をもつはずである。まず、経については、仏説であるとするタントラがそれに相当する。論についても金剛乗の典籍は実に数多い。問題は律である。それぞれが伝承する律蔵によって区別されるのが部派である。声聞乗（部派仏教）が律蔵をもつと同じ意味では独自の律蔵をもたないことにおいて、金剛乗も波羅蜜乗と同じである。他方で、金剛乗も大乘である限り理念的要素の強い波羅蜜乗の戒律を共有しているのであり、その上で簡略ではあるが「金剛乗不共の律」と言い得る典籍を具えてもいる。

インド仏教の三乗がそれぞれにもった解脱システムの素写を試みるに当たり、筆者は見（*dr̥ṣṭi*）・修習（*bhāvanā*）・行（*caryā*）の術語に注目した。声聞乗・波羅蜜乗・金剛乗の各がこの三つの術語を契機としてもつと考え得ることに気づいた。この三カテゴリーの内、見は修習と行に具現され、また両者の基底にあつてその成立の意味を保証している。修習は宗教実践者の精神作用に焦点を当てることで切り取られる領域である。金剛乗（ここでは無上瑜伽階梯）では生起・究竟の二次第の実修マニュアルとして体系化して記述されている。つまり修習の方規であり、これはそれ自体としては実修者個人の意識と身体から出るものではない。行者が観想によって曼荼羅世界を創出しようが、秘儀的身体生理理論（*mystic physiology*）を用いて「成仏」しようがそれは実践者個体において完結する性格を出ることはない。三番目の行は宗教実践者の具体的な行儀・規範・所作に焦点を当てることで論じられる領域である。この範疇の特相は、宗教者個人の実践が個体の観念内存在の粹を出て、理念的存在（仏・菩薩など）とは異なる現実世界の他者との交渉を要請し、またそれを実際に取り込んで開ける世界であることである。この位相（アスペクト）が本来的に悲（*karṇā*）が作動する地場（*topos*）である。つまり行は個人の「外的本質」として他者に向けて開かれ、他者と不可避的な交渉に入る。

こうして、実践者に体现された見と修習と行の三つの位相が緋い交ぜられて仏教徒の宗教実践の総体が現前する。とくに、修習と行については、「心身問題」として知られる人間存在のあり方によって、実際の宗教実践で両者は同時平行的で不可分であることから複雑な問題が生じる。ある一つの事象は修習でもあり、それは行でもあると分類できるからである。

この行が金剛乗では貪欲行の性格を帯びる。この分野に一つの規範をもたらしした聖者流はこの貪欲行に有戲論・無戲論・極無戲論の三つを下位分類（三種の行）として与える。『秘密集会』註釈から出発したこの派の理論家たちは現実の人間存在（因）を瞋（*dveṣa*）癡（*moha*）貪（*rāga*）の三毒に基づいて分類すれば三族、それに我慢（*ahaṅkāra*）と嫉妬（*īrṣyā*）を加えると五族の粹組みで設定する。それぞれの対治の尊格として阿閼・毘盧遮那・阿弥陀・宝生・不空成就の尊格を建立し、因である現実の修行者が今生において果である大持金剛へ至

る方便の体系を「道」とした解脱システムを案出する⁸⁷。聖者流はこうした金剛乗の信解者たちの内で、『秘密集会』経典群に依拠して、見と修習と行の体系的理解を建立し実践することにおいて目立った集団である。彼らの整合的な三種の行は人間的諸活動の根幹にある貪欲に基礎を求めて、他に類を見ない規範的な構成を示す。『秘密集会』の全体を通して、この貪欲は主に愛欲（kāma）を意味する。同タントラの作者は、愛欲に焦点を当てることで動物生とも共通する本能としての「性」（セックス）に基礎を置き、その上に人間に特有な「幻想としての性」（エロース, eros）の領域（個体・対）での展開を可能にする境界を措定する。上記の三毒について言えば、貪欲以外にそれと同程度の展開が瞋や癡に想定できるであろうか。聖者流が行ったように貪欲を根基としてこそ、そこから直接的に噴出する盲目的な愛欲のエネルギー（リビドー, libido）を駆動力として実践される宗教活動を理念的に制御する方途の定式化（システム）が建立できたのである。重要なことは第一に、三種の行の全体を通して愛欲が解脱の原動力として肯定されていることである。第二は、人間存在を全体的に把握しようとして、彼らは貪欲とは別の心的様相である瞋恚と愚癡をも決して手放さなかったのであり、三種の行には、愛欲の表出とは直接的には様相を異にする「歌舞飲食」「瘋狂（unmatta）の誓戒」「小欲知足」なども包含した人間のありかたの全体性を視野に収めようとしていることが注目される。

このような根本的な問題とは別に、行は、「身語意」が関連する多様な様相に開かれた実践である。例えば外教徒の「狗戒」「牛戒」などは身が関与、「無言の行」は逆説的に語が関与している。先の章では、所作タントラから瑜伽階梯までの実践を批判する金剛乗からの発言を引用してきた。これは主に「身語心」と関連して、外的所作として現れざるを得ない「身・語」レヴェルの所作を「心」つまり観念操作で代替する推移を示している。また、後に見るような行に様々な理念的な名称が使用されていることは、まさしく波羅蜜乗が三摩地の多様な名称を案出したことと同じである。つまり、内容的には「心」レヴェルで「有情利益に心を定める」こと以外に具体的な内容の記述をもたない多様な行の名称が見られることになる。これはシヴァ教との交渉が深い瑜伽女タントラのサークルに顕著な傾向であり、「明の誓戒」「瘋狂の誓戒」以外にはとくに目立った名称の行を挙げない聖者流とは大きな相違を見せる。

これまでの聖者流の研究と言えば、生起・究竟の二次第に集約される修習アスペクトのみが先行してきた。それは、このグループの基本文献と見なされる『略集成就法』（Piṇḍikritasādhana）と『五次第』（Pañcakrama）のサンスクリット校訂本が早くに刊行され研究が進んだ結果と考えられる。しかし、聖者流の哲学的見解（金剛乗不共の見）と行を統合する全体的な理解の必要性に気づいた研究はほとんど見られない。わが国では、金剛乗とタントラ階梯の錯綜した関係を解きほぐし、「インド密教」なる用語の批判的検討から始めない限り、聖者流こそが三学の統合されたレヴェルで金剛乗の「標準理論」と呼びうる総合的なシステムを提出したこと、それがアバヤーカラグプタ（Abhayākara Gupta 以下アバヤーカラ 1064~1125⁸⁸）などの論師たちの理論展開上で足場となっていたことが理解できず、「ジュニャーナパーダ流と並ぶ『秘密集会』の解釈学派のひとつ」と言ったこれまでの理解から出ることにはできないであろう。

2) 行が要請される理由

下田正広が言う「仏教史の再解釈」を明瞭に意識していた『秘密集会』の編纂者は、大胆な構想の下に読者を引きつけるトピックをいくつも用意している。世尊(大持金剛)に、「チャンドーラ成仏」や、殺・盗・淫・妄語の「金剛句」(四律儀)の説法や、特異な「空性の説示」をさせて並み居る波羅蜜乗の大菩薩たちをその度に動揺させている。「世尊よ、なぜそのような悪語を仰るのですか」⁸⁹とは、金剛乗の精神性に対する波羅蜜乗の悲鳴に他ならない。真言行者が自身を大持金剛(持金剛者)であるとする点に金剛乗は成立する。この「超人化」を自身にもたす心的機制(*ātma-sādhana*)こそが金剛乗の我慢である。このような心性を獲得し、持続させることが生身の人間にとっては至難の力業であることは誰の目にも明らかであろう。金剛乗が展開した四灌頂体系は信解者を「異熟させる道」であり、灌頂を円満した受者は後方便で受けた教誡を保持して持金剛者となるべき道に趣入する。金剛乗のシステムでは灌頂は出発点に過ぎない。

『灯作明』は、「灌頂を受け、二次第を修習しても行がなければ、成就是遠のくであろう」⁹⁰。さらに「二次第を了知したとしても世間と出世間の三昧耶と律儀を実修しなければ成就しないであろう」⁹¹と述べて修習アスペクトに当たる生起・究竟の二次第を繰り返し修習(数習)し、行アスペクトに当たる三昧耶と律儀を実修する必要性を説く。

「灌頂が得られても」⁹²とは、第四章の中で述べられた次第によってである。「行を遠離するが故に成就しないであろう」⁹³とは、有戲論などの三種の行を捨離するから瑜伽者は成就しないであろうという意味である。何故ならば次第どおり観想と数習により無上位が獲得されるのである。行は因でありそれによって真如が證悟されるのである。数習によって獲得されるが自ずと獲得されるのではないのである⁹⁴。

灌頂を円満しただけでは、「自身を持金剛と自覚する」この心性(我慢)の持続はもちろん、獲得すらもできないのである。古今東西の神秘主義思想家たちが夢想し、実践する度に無惨な落胆に終わったであろう神人合一(*unio mystica*)の境位に到るために、ダイナミックであることにある意味で囚われていた金剛乗の戦略は、ここでも正面突破である。この決意と実践の内にのみ我慢と成仏の自己確認は保持されたのであろう。そのために要請されたのが行(律儀・誓戒・三昧耶)であった。こうしたシステム出現の背景として、金剛乗の成立にまで至ったインド初期中世のサマーンタ封建制の社会的ダイナミズムを知る必要がある⁹⁵。サンダーソンが詳述するように、シヴァ教が圧倒的に優位なこの敵対的環境の下で、仏教徒は諸侯・藩侯・地方有力者の庇護を得るべく競った。もとより旗色のよくない争いではあったが仏教徒たちは自分たちに出来ることほとんどしたはずである。シヴァ教徒を調伏する驍力を獲得するための行は決して「暈の上の水練」では得られなかったのである。以下の引用は、この問題を正面から論じたアバヤーカラの対処法である。

『秘密集会』では、「阿閼などの世尊一切如来が居まして、一切如来たちは百千万億の多数の明妃と俱に有情利益をなさって舞踏を示し、無辺なる十方世間界において五妙楽によって遊戯なさり、歡喜して遊行しておられる。そのお方たちが真言の行に精進する者には眼を止められない」云々を廣大に説示するために、強制的な成就法の儀軌を説くの

である。究竟したとしても、如実に六ヶ月間、明の誓戒行によって〔修行者が〕胸の光明が拡散した忿怒尊たちと、自身の合掌によって十方に居ます諸仏に悉地成就のために懇願するのであり、三摩地や夢で許可〔されたり〕または禁止〔されるので〕、供物と準備品を〔諸仏が〕享受のためと、成就を与えるために、このお方たちに夕暮に呼びかけて朝に成就した曼荼羅を現前に化作して、そのようにしてのみ成就するであろう。そうしても眼をお止めにならなければ、十方に居ます諸仏を慧によって縁じて正しく供養して堪忍を奏上した上で、六ヶ月の明の誓戒を行じてから、そのようにしてのみ成就するであろう。そうしてでも眼をお止めにならなければ、繰り返し六ヶ月の明の誓戒を行じてから、そのようにしてのみ成就するであろう。そうしてもなお成就しなければ過失なき瑜伽者が強制的な成就法を実行するのであって、自身の明妃と無二に等至することで黒く忿怒の曼荼羅の眷属を伴った毘盧遮那の瑜伽から胸の種子の光明で毘盧遮那を鉤召する⁹⁶。（後略）

このアバヤーカラの言辞は、『秘密集会』第十章の説示に基づいている。それは、すなわち、『蘇婆呼童子經』の作者が抱く「成就できない」という深刻な懊悩を背景としているはずである。真摯に真言行を実修したであろう『蘇婆呼童子經』の瑜伽者たちがとった方途はこの場合は、更なる禁欲行であった。金剛乗の場合は、それと対照的な貪欲行であることは再論しない。この引用では、明の誓戒行は少なくとも六ヶ月ずつ三回繰り返されている。灌頂を円満して異熟した行者が悉地獲得を求めて二次第修習に入る場合、無戲論の行に配当される明の誓戒行はこれほどまでに大きな位置をしめる。二次第修習が真正に実修される場合は必ず異性のパートナーを必要とする。明の誓戒行の詳細なカリキュラムは筆者には現時点で不明である。恐らく成就者の居宅を兼ねた道場もしくは彼らが建て運営するセトルメントでの一定期間の生活を転々とする六ヶ月であろう。その間に、観想する以外に、灌頂・聚輪・護摩・善住式などの諸儀礼への参加が入ったとしても不思議ではない。伝記によれば、アティシャ（Dīpaṅkaraśrījñāna 982～1054）は三年間（一説には六年間）明の誓戒を行じたとされている。いくら努力をしても、諸仏が目を向けてくれず、従って悉地が得られない状況は深刻である。そこで最後の手段とも言える強制執行が行われる。アバヤーカラは引用箇所が続いて、それだけ精進しても成就しない場合には、「過失なき」瑜伽者のなす「強制的な成就法」（実力行使）として、毘盧遮那如来を鉤召し、さらに別に鉤召した毘盧遮那如来をキーラ（金剛橛）に化作した上で、後者でもって前者を打つ所作で成就すると説く。もちろんこれらのすべては行者の観念内での出来事である。ところで、五仏の内の一体である「毘盧遮那如来を鉤召し、己の秘密の金剛杵で縛り付け橛で打つ」ような行為は、既に成就して五仏の因である大持金剛となった者にのみ可能であり、已灌頂者ではあっても明の誓戒行実修中の修行者にそれが可能だとするのは論理学で言う「論点先取」だと筆者には思われる。しかし、アバヤーカラはそのような意見には耳を貸さないであろう。

3) 「明の誓戒」行の用語

同様に真言乗の行を具えた者は苦行と〔所作タントラなどの〕誓戒には依止せずして、その者たちは五妙樂の行によって真実を獲得するのである。〔『秘密集会』〕第五章でも、「苦行の害は危険であり、〔それに〕依止することでは成就しない。貪欲の徳を享受して、

〔それに〕依拠することで速やかに成就する」⁹⁷と述べられている。他でもまた、「苦行の害は危険であるから、苦痛で身体は乾上がってしまい、苦によって心が散乱して、散乱のせいで悉地は獲得できない」⁹⁸と述べられている⁹⁹。

金剛乗が宣説する宗教実践の非勤苦性と誓戒の問題を論じる。非勤苦性¹⁰⁰は、『サマーヨーガ』に出て以来、多くのタントラと註釈書・論書で繰り返し出る主題である。その作者たちはこのことをもって声聞乗・波羅蜜乗に対する金剛乗の優位性に数えていることは明らかである。この主題は既に多くの研究者によって論じられている¹⁰¹。

金剛乗は、灌頂を受け、二次第を修習したとしても行の数習がなければ成仏しないとして、各種の誓戒(vrata)を出す。一方で彼らは声聞乗の瑜伽者や「所作タントラなどの瑜伽者」の外的所作を中心とする各種の誓戒に対しては激しい批判を浴びせている。時には、誓戒と律儀をも捨てるように説く。いくつもの誓戒の語を用いて行を「成就に至る不可欠な手段」と説く金剛乗にとってこれは自己撞着ではないだろうか。あるいは、正確な概念規定をなさず、別異な指示対象にはそれに応じた概念・用語を出さず、同じ一つの用語(誓戒)を使用しているのだろうか。金剛乗の言語使用においては、創出した新たな理念・観念内容を既に定着している用語で表現する、謂わば「古い草袋に新しい酒を入れる」手法がよく見られる。聖者流が出した三種の行の有戲論(prapañcatā)が好例である¹⁰²。これは言語使用ルールの一方的変更であり、それによって言語の世界が多重化されたことを意味する。この新しい言語ゲームの世界を創出した点からも金剛乗が波羅蜜乗と異なる世界を開いたと言ってよい。

阿闍梨たちは、良く言えば包摂の論理で、悪く言えば御都合主義で「劣乗」や下位タントラの文献を引用する。この場合、彼らは、両者にヴラタ(vrata)の語を使う。この異なった意味内容とベクトルをもつ二つの対象に同一語彙が使用されることから生じる混乱を避けるには、所作タントラのヴラタを述べる場合には「〔所作タントラなどの〕誓戒」との補足語を加える以外に方法はない。そうして初めて、彼らの文言は意味をなすことが理解されよう。インド仏教における金剛乗の特異な立ち位置を無視して、無批判に「インド密教」なる用語の枠組みで見ていると足を掬われかねないのである。

4) 苦行と外的所作

金剛乗が否定する苦行の例として、大塚[2013:868]が要約する『蘇婆呼童子經』での修行者の日常生活における沐浴を以下に出す。その後、金剛乗の阿闍梨からの批判を二つ出す。

ところで、一日の修行サイクルはどうなっているのでしょうか。おおよそ、①早朝に起床したら沐浴をすませ乞食に出かける。②昼を過ぎない前に香殿まで戻ってきたら施食を分割して本尊に供え、自身も食する。その後に沐浴し、本尊の前で真言持誦の行に入る。③それが終われば本尊を揆遣して、最後の沐浴を行い、就寝という行程になる¹⁰³。

「真実が殊勝であるから」とは、劣った乗などと比較し、所作タントラなどと比較するが故にという含意である。何故なら楽を本性とし遠からず成就させる〔金剛乗の〕行は他の道と他のタントラの中では説かれておらず、〔劣乗と下位タントラの〕誓戒と浄化の徳性などのせいで身体を消耗させるが故と三度の沐浴などで身体を損なうが故である¹⁰⁴。

二つ（有戲論と無戲論）の行に住する瑜伽者たちに対して耐えられない行を否定するために「苦行と制戒（*niyama*）」云々が説かれて、苦行は身を消耗させる声聞たちによる十二頭陀行である。制戒とは三度の衣服の着替え、三度の沐浴と洗淨などであって、所作タントラの真言行者たちの〔行為〕である。耐えがたいものは身の印契と姿勢であり、瑜伽タントラの真言行者たちの〔行為〕である¹⁰⁵。

身体を衰弱させる苦行が心の散乱を招くという理由で否定されている文言は『サマーヨーガタントラ』から出る。ここで苦行を唱える「所作タントラなどの真言行者」は劣乗の行者と並べて厳しい批判の対象となっている。他方で、金剛乗には、様々な名称をもつ行が説かれている。この内、例えば、瘋狂の誓戒などは、世間的規範を逸脱して世間一般が嫌悪する行為を公然と行う瑜伽者の立ち居振る舞いを内容とする。非勤苦性を唱える金剛乗であるが、無始以来の習気を根絶するために実践する¹⁰⁶とされるこれらの行も、脇から見れば一種の難行・苦行と言うしかないと思われる。次に、金剛乗が、護摩・曼荼羅供養・塔の圍繞・印契を縛することなど外的所作を否定する問題を取り上げる。

「塔廟の羯磨」は、土や砂などで作られた塔の供養の所作を「なすべきでなく」、実に己が一切如来を自性とするが故に、塔廟供養に執心することは道理に反するからである。經典の読誦も〔なすべからず〕とは、無巧用に金剛念誦に不断に趣入している者が、他の読誦に趣入することは道理に反するからである。同様に、外の「曼荼羅を作るべきでない」。己の身が曼荼羅であると言っていないながら、外の曼荼羅〔を作ること〕は真実ではないからである。「最勝の三金剛」は、声聞・独覺・正等覺仏たちである。そのお方たちの身などが息滅したものには「頂礼」をすべき「ではない」。自身が一切如来という存在であるが故に〔それと〕矛盾するからである。そのすべての世間施設については違犯せず、まさに執着せずになすべきである¹⁰⁷。

双運次第に住する瑜伽者は塔廟の羯磨と、仏と菩薩などへの頂礼と、香曼荼羅の作成と、經典の読誦などを顛倒してなすべきでなく、自身が曼荼羅や塔廟などを自性とするが故と、金剛念誦に執着することで三摩地を散乱させ果がなくなる〔ような〕諸の何をする必要があるのかという意味である。「そこで、〔所作タントラの〕誓戒に依止せず、念誦、律儀、陀羅尼、護摩の羯磨など他のあれこれに趣入せず」と述べられている。〔しかし〕有情利益をなすためにもこれらに随順して実践すべきであり、すべての相に実際に執着することによってではないと説かれているのである¹⁰⁸。

ここで否定されている諸の所作は世間成就の羯磨を構成する諸儀礼である。二番目の引用が「双運次第に住する瑜伽者」の文言で始まることに注意して欲しい。文意は明瞭であり、二人の論師は、これらの世間儀礼の羯磨を所作タントラが説くように、それ自体に価値を置いて実修してはいけないと言っているのであり、逆に言えば、有情利益のためには行うべしと言っているのである。聖者流に限らず、金剛乗の文献は、このような外的所作に充ち満ちているのが実際である。と言うよりも、初期大乘經典の制作が始まってそれほど遠くない時代に、真言理趣の潮流に属する経師たちがこれらの外的所作を内容として經典制作を開始し

た時点から仏教終焉に到るまで、有情利益と世間成就の方便としては、極めて重要な行為であったはずである。ここで彼らが有情利益をなすと言った場合、実情は世間人の種々雑多な願望成就に黒魔術・白魔術の類の呪術で答えて口を糊し身過ぎ世過ぎをしていたことを想像することは間違っていない。諸のタントラは実に多くの呪術で溢れている。息災・増益・敬愛・調伏に代表される四種法を具える護摩・善住式・葬送などの世間儀礼の諸修法はまさしく外的所作と不可分である。一般論として、世界の思想史が教えるところでは、パラダイムシフトした思想潮流は、それ以後は、自らの核となる思想の下に、古いものを取り込んで体系化の道を辿り、一見して先祖返りの現象を見せる。『秘密集會』第十三章以降の五章や『チャクラサンヴァラ』における呪術の諸がそれである。従って、金剛乗の文献が外的所作を否定しているとしても、それは所作タントラの宗教実践の否定であり、貪欲行を基礎した金剛乗のシステムに取り込まれた外的所作にも当て嵌めることは見当外れである。

以上を要約すると、聖者流の主な批判の対象が、所作タントラの語で代表させる仏教徒の宗教実践であることは明らかである。彼らが言う「菩薩行」は真言行であり、まさにそれに所作タントラの瑜伽者たちを住せしめることが菩提行によく住することである¹⁰⁹との文言からも、彼らは自立的な所作タントラの実践は決して容認しないのである。人が好悪の感情を抱くのは、先ず眼前の対象に対してである。これは金剛乗の全史を通して存続した部派仏教と密接に結び付いた所作タントラの実践者が彼らの同時代人であったと考えてこそ理解できることである。

5) 貪欲行と外的所作否定の問題

印契を縛さず、曼荼羅や〔護摩の〕火炉や塔廟や經典の誦誦で身体を疲労させず、布や木や石の影像に頂礼せず、声聞・独覺が依処であると憶念せず、日〔の吉凶〕・〔一日の〕時〔の区分〕・須臾・星宿に惑わされず、これら一切を内の自性だけで円満するのである¹¹⁰。

「一切の行」は、有戲論の行と無戲論の行と極無戲論の行がすべてである¹¹¹。

所作・行・瑜伽の語自体が示すように、真言理趣の歴史を外的所作から内的な瑜伽観法への推移として捉えることは阿闍梨たち自身によってなされてきた。これは真言密教の「事供養」と「理供養」で考えると理解しやすい。上記の引用は無戲論の行の場合であり、修行者は自身の明妃と、あるいは五人の瑜伽女たちと集団を組んで生起次第を実修する。この修習においては、所作タントラで例示される世間儀礼の羯磨は観念で代行される一方で、当然ながら外的所作に他ならないパートナーとの歌舞音曲と性瑜伽がなされることであろう。ところが極無戲論の説示になると、究竟次第を実修する修行者のパートナーは観念的存在である「胸に住する智印」で代行されることになる。このように外的所作が観念化される推移はここでも見て取れる。

この「身語心」レヴェルの切り口で見た、外的所作を観念的な働きで代替しようとする推移の問題を三種の行のカテゴリー間の関係に持ち込み、後者が前者を順次否定していく位階の問題とすることはできない。簡単に言うと、外的な生身の印契女よりも智印が上位に位置し、前者の否定として後者があるとする考えは誤謬だと言うことである。三種の行は、その間に成就の僅かばかりの遅速、二次第との関連等々の詳細な規定があるとしても、この三種

はセットであり、三種の行の何れもが大持金剛獲得への道として肯定的に規定されている¹¹²。換言すると、有戲論の行を否定し極無戲論一辺倒とする形で三種の行の総合性を否定することは誤りである¹¹³。それは、『行合集灯』が薪・ターラー樹の葉・綿を燃やす場合の僅かの遅速の差はあっても、三者とも同じく灰となることを例示として三種の行をすべて肯定していること¹¹⁴、それをアバヤーカラが『アームナーヤマンジャリー』でそっくり引用していることから分かる。三種の位階の内の下位の行は、順次上位の行によって否定し去られる性格のものではない。

また、灌頂を円満して金剛乗のフルメンバーシップを得た阿闍梨は、ある時は灌頂を主宰する金剛阿闍梨として、あるいは助法者として、新たな金剛姉妹が異熟する助縁をなす。また、聚輪の導師となり、羯磨金剛者となって金剛乗の輪を転じる歯車の役割をすることもあろう。これら大事な役目は、極無戲論の特相が強調された諸の行に没頭している人士には務まらない。全体として金剛乗のサークルが成功裏に展開していくためにはこの三種の行の全体が要請されることは明らかである。

聖者流においては、極無戲論の行が、修習の範疇にある究竟次第とリンクされて内面化（internalization）は完成される。このように聖者流の三種の行は金剛乗の日常的な立ち居振る舞いの一切の宗教実践を貪欲行に基づいて包摂する大きな枠組みである。貪欲行である本質は終始貫徹する。三種の行がそのメルクマールとして出すのは、性瑜伽のパートナーが生身の女性であるか、それとも觀念上での女尊かである。この分類は論理的な整合性をもつ。前者が有戲論の行と無戲論の行であり、後者が極無戲論の行である。このように、すべての個別的な行はこの体系を越えることは出来ないように最初から構成されている。この大枠は、宗教実践の個々の具体相を内に取り込み位置づけることに役立っている。大瑜伽タントラでは、この行の具体相としては、明の誓戒と瘋狂の誓戒が主であり、その数は少ない。これとは対照的に数多くの行の種類がでるのが瑜伽女タントラである。その多様な名称の行は、例えば瘋狂と言った行の特相、あるいは、普賢行（*samantabhadracaryā*）・征服の行（*digvijayacaryā*）・皇太子の行（*yuvarājacaryā*）・秘密行（**guhyacaryā*）・波羅蜜行（**pāramitācaryā*）と言った理念的なものである。これは、波羅蜜乗が大乘經典の中で種々の名称をもつ三摩地（*samādhi*）を出すのと相似である。

しかし、問題は三種の行の内で「相対的に最勝」な極無戲論の行の提示で終わらない。聖者流では最高の境位に置かれているのが双運であることから、内面化が完成した極無戲論の境位のみが単独で最勝・最高ではない。有戲論と無戲論が生身の女性をパートナー（業印、*karmamudrā*）とすることは必須であり、それを観想上の存在（智印、*jñānamudrā*）で代替することはできない。有戲論と無戲論の行を外所的所作を伴う行として否定し、極無戲論のみを持ち上げることはできないのである。空性修習で心が満たされた修行者であっても、この場合、外的存在を否定してよいとの説示は存在しない。それを説いた箇所を『アームナーヤマンジャリー』から引用する。

「まさしく童女の」との略説を廣大に説いて、「般若と方便とによって」云々である。「生身の」とは、観想を自性とする般若〔母〕は〔男性行者に大印悉地を与える存在〕ではなく、観想を自性とする方便も〔女性行者に大印悉地を与える存在〕ではないとの意味である。従って、生身である外境の般若母を遠離して仏位ではないと繋がるのである。」よ

い女性」とは魅了する女性である。その理由とは、一方は観想を自性とするこの般若〔母〕であるか、他方は〔外の般若母である〕。外の般若母は現前に瑜伽した印契女であって、〔一方は〕外の印契女と平等瑜伽 (*samāyoga*) のない成就であり、大印の成就を与えないのである。外の印契女と等至することからのみ智慧である大樂が生じるからである。以上の理由で、外の印契女の瑜伽は大印契の悉地の事実としての方便であると説かれるのである¹¹⁵。

内面化をもち出す論議の誤りは、金剛乗の究竟位が勝義・世俗の二諦双運であることを見失った謬見である。これは、金剛乗不共の見の問題がこれまでなおりにされてきたこととも関連する。金剛乗独自の見の検討は今後の最重要課題として残る。

7 システムの鳥瞰図

そこで、なすべきことは、行 (*caryā*) が金剛乗の全体系にしめる位置を明らかにすることである。能力の限られた私たちが「群盲象を撫でる」の愚を避けるためには、金剛乗の論師たちがもった体系についての認識を研究の海路図として、常に念頭に置いておくことが必要不可欠である。このことによって、自分だけに限らず、他の研究者の分野がもつ位置も把握することが可能となる。金剛乗の全体図解明は今後に数多くの論師たちの著作を個別に研究し、そこから抽出する作業を経なければならないが、この分野での近年著しい展開を考慮すると、高望みさえしなければ現時点でもシステムの鳥瞰図の提出は可能である。ここでは問題はあるとしても、インドで著作されたことは疑いないアールヤデーヴァの名を冠した『灯明』¹¹⁶の文言（以下、「Āryadeva 図式」）を出す。簡潔に要約された文言であるが、大瑜伽タントラ・瑜伽女タントラのグループ分けや仏教徒たちの個々のタントラの重要視を越えて、金剛乗の信解者・実践者である限り、彼らの共通理解は大枠でこの図式とは変わらないはずである。

一切如来のタントラは道と果の二つを越えない。生起と究竟の次第自体も道と果の二つを具えているが故にタントラの義を集めているのである。あるいは、タントラは一切如来の『秘密集会』である。その支分は『四天女請問』などである。その撰義は道と果を具えている。道は二種であり、異熟と解脱させる道である。異熟させる道は四種であり、瓶灌頂と秘密灌頂と般若智慧灌頂と第四〔灌頂〕である。解脱させる道は二種であり、真実の三摩地と助伴 (*grogs spyod pa*) となる行である。真実の三摩地は二つであり生起次第と究竟次第である。究竟次第は五相であり、金剛念誦などである。〔助伴となる〕行は三種で有戲論と無戲論と極無戲論である。果は二種であり、分位の果と究竟の果である。共の悉地は何であれ分位の果である。最勝悉地は究竟の果である。以上は一切如来のタントラの撰義である¹¹⁷。

金剛乗の全体図解明に大きく資する「参考書」となるのがチベット仏教各派が定式化した「体系図」である。ここでは、サキャ派に伝承され纏め上げられた図式（以下、「サキャ派体系図」¹¹⁸）を出す。

- 1 〈タントラ部概論建立〉
- 2 〈タントラの定義〉
- 3 〈タントラ解釈法の口訣〉
- 4 〈タントラの現観〉
 - 4-1 〈因タントラ〉
 - 4-2 〈方便タントラ〉
 - 4-2-1 〈福分が劣った者は順次に趣入〉（下位の三タントラの信解者）
 - 4-2-2 〈福分を具える者は一度に趣入〉（無上瑜伽タントラの信解者）
 - 4-2-2-1 〈異熟させる灌頂の道〉
 - 4-2-2-2 〈解脱させる輪を伴う二次第〉
 - 4-2-2-2-1 〈道自体〉
 - 4-2-2-2-1-1 〈大印最勝悉地成就の現観〉
 - 4-2-2-2-1-2 〈世間と出世間の一切悉地成就の現観〉
 - 4-2-2-2-1-3 〈両者に必要な律儀と三昧耶〉
 - 4-2-2-2-2 〈道が生じる階梯である人士の部類〉
- 4-3 〈果タントラ〉

現実のインド仏教における金剛乗の実態、その深度と延長の具体相は多くが未解明のままに残されている。しかし彼らが唱道した理論と実践の全体図の好例である上記の二図式を用いると、金剛乗を含む真言理趣の実に多くの事柄が整理・整頓されて所を得て収まる。

8 小結と展望

ひとつの体系の中での自分の位置を知ることが研究者にとっての大きな欲求である。筆者の場合は研究対象としたガナチャクラ (*gaṇacakra*, 聚輪) の位置を知ることであった。聚輪に代表される集团的修法は、金剛乗の全史を貫いて見られ、真言理趣の開発した諸の所作を広範に伴うことから、聖者流では有戲論の行 (*prapañcācaryā*)¹¹⁹ に配当されることになる。重要な儀礼である聚輪が、儀礼集成であるアバヤーカラの『ヴァージラーヴァリー』には出てこないといった個々の事実が筆者の金剛乗のシステム解明への欲求をさらに強めた。現時点では、曼荼羅儀軌と護摩・善住式・バリ・マントラ読誦や息災・増益などの儀礼は世間儀礼（開かれた一般大衆参加の行）の範疇に属し、聚輪は出世間の行の範疇に入ることを理解している。要するに位相を異にしているが故に、『アームナーヤマンジャリー』には説かれていても、『ヴァージラーヴァリー』には出ないのである。こうした金剛乗のシステムにおける位相と範疇の構成は阿闍梨たちに共有されていた自明の事柄であり、そうした共通理解の上に、細かな流派の区別がなされていたことを知る必要がある。筆者の見・修習・行の三範疇である金剛乗理解では、行が自分に少し明らかになったのが今の正直な感想である。修習¹²⁰は既に多くの研究がなされているのに比較して、見についての研究は殆ど手つかずで放置されているに等しい。仏教学がまさにこの分野に巨歩を進めて欲しいものである。

一次資料

- アームナーヤマンジャリー：Abhayākara Gupta 作 *Samputatantrārājaṭīkāmnāyamañjarī-nāma*, Toh 1198.
- 有蓮華：Ratnarakṣita 作 *Samvarodayamahātantrārājasya padminī-nāma-pañjikā*, Toh 1420.
- 吉祥最勝本初：Paramādyamantrakalpakhāṇḍa-nāma, Toh 488.
- 行合集灯：Caryāmelāpakapradīpa, Āryadeva's *Lamp that Integrates the Practices*, by Wedemeyer, C.K., Columbia University, New York, 2007.
- サキャ派全集：Sa skya pa' bka' 'bum, *the Complete Works of the Great Masters The Sa sKya Sect of the Tibetan Buddhism*, Bibliotheca Tibetica comp. by bSod nams rgya mtsho, Toyo Bunko, 1968 (東洋文庫本, SKKB と略)
- サンヴァラ註：Indrabhūti 作 *Cakrasaṃvaratantrārājasambarasamuccaya-nāma-vṛtti*, Toh 1413.
- 真実光：Ānandagarbha 作 *Tantratattvāloka-kārī-nāma-vyākhyā*, Toh 2510.
- 真実撰経：堀内寛仁『梵蔵漢対照：初会金剛頂経の研究 梵本校訂篇』密教文化研究所 1974, 1983.
- 真珠鬘：Hevajratantram with *Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti*, by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi, CIHTS, Sarnath, Varanasi, 2001.
- 蘇婆呼童子経：'Phags pa dPung bzang gis zhus pa zhes bya ba'i rgyud, Toh 805.
- 灯作明：Pradīpodyotana: *a Commentary on the Guhyasamājatantra by Candrakīrti*, Chakravarti(ed.), Patna, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1984.
- 灯作明密意明：Bhavyakīrti 作 sGron ma gsal bar byed pa'i 'grel pa'i ṭīkā, Toh 1793
- 秘密集会：松長有慶『秘密集会タントラ校訂梵本』東方出版, 1978.
- 秘密集会釈：Nāgārjuna 作 *Guhyasamājatantrasya tantraṭīkā-nāma*, Toh 1784.
- 毘盧遮那現等覺：Mahāvairocanaḥbhisambodhivikurvītādhiṣṭhānavaipulyasūtra, Toh 494.
- ヘーヴァジラタントラ：The Hevajra Tantra A Critical Study ed. by Snellgrove, D.L., London, 1976.
The Concealed Essence of the Hevajra Tantra, ed. by Farrow, G.W., and Menon, I., 1992.
- 宝積経：Ratnarāṣi-nāma-mahāyānasūtra, Toh 88.
- 瑜伽宝鬘：Kṛṣṇa 作 Yogaratnamālā ed. by Snellgrove, D.L., The Hevajra Tantra A Critical Study, London 1976.

二次資料

- 大塚伸夫 『インド初期密教成立過程の研究』春秋社, 2013.
- 奥山直司 「埋蔵と化身」『密教文化研究所紀要：別冊2』2000.
- 片岡 啓 「宗教の起源と展開」『新アジア仏教史 01 仏教の出現と背景』佼成出版, 2010.
- 木村秀明 「近代仏教学の逸脱と密教」『密教学研究』44, 2012.
- 酒井真典 『チベット密教教理の研究』高野山出版社, 1956.
- 桜井宗信 『インド密教儀礼研究』法蔵館, 1996.
- 佐々木閑 「下田正広とグレゴリー・ショペン：大乘仏教の起源をめぐって」『印度学仏教学研究』61-1, 2012.
- 静 春樹 『ガナチャクラの研究』山喜房仏書林, 2006a.

- 「金剛乗とインド仏教史」『密教文化』216, 2006b.
- 「金剛乗の阿闍梨とタントラ分類法」『印度学仏教学研究』56-1, 2007.
- 「金剛乗の比丘アティシャと秘密・般若智慧灌頂禁止の問題」『印度学仏教学研究』61-1, 2012.
- 「サキヤ派祖師たち三人による金剛乗の決択」『密教文化研究所紀要』27, 2013.
- 下田正広 「経典研究の展開からみた大乘仏教」『大乘仏教とは何か』春秋社, 2011a.
- 「経典を創出する：大乘世界の出現」『大乘仏教の誕生』春秋社, 2011b.
- 「初期大乘経典のあらたな理解に向けて：大乘仏教起源論再考」『智慧・世界・ことば』春秋社, 2013.
- 白館戒雲 「仏道の修学と伝統の継承について」『仏教学セミナー』88, 2008.
- 杉木恒彦 「Jñānavajra の密教：序論的考察」『宗教研究』307, 1996.
- 種村隆元 「密教の出現と展開」『新アジア仏教史 02 仏教の形成と展開』佼成出版, 2010.
- 「密教とシヴァ教」『シリーズ大乘仏教 10』春秋社, 2013.
- 野口圭也 「初期密教経典としての『薬師経』」『密教学研究』44, 2012.
- 羽田野伯猷 「Tantric Buddhism における人間存在」『チベット・インド学集成 No.3』法蔵館, 1987.
- 古井龍介 「古代の歴史と社会」『新アジア仏教史 01 仏教の出現と背景』佼成出版, 2010.
- 松長有慶 『密教経典成立史論』法蔵館, 1980.
- 『秘密集会タントラの研究』法蔵館, 1998.
- 森 雅秀 『インド密教の仏たち』春秋社, 2001.
- 森口光俊 「Ācāryakriyāsamuccaya 序品 Vajrācāryalakṣaṇavidhi テキストと和訳」『佐藤隆賢博士古稀記念論文集』山喜房佛書林, 1998.
- Davidson, R. M., *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of Tantric Movement*, New York: Columbia University Press, 2002.
- Isaacson, H., *Tantric Buddhism in India (from c. A.D.800 to A.D.1200) Buddhismus in Geschichte und Gegenwart Band 2*, Humburg, 1998.
- Ruegg, D., *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism/Hinduism in South Asia and of Buddhism with "Local Cults" in Tibet and the Himalayan Region*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.
- Sanderson, A., *Vajrayāna: Origin and Function, Buddhist into the Year 2000*, Bangkok and Los Angeles: Dharmakaya Foundation, 1994.
- The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval period", *Genesis and Development of Tantrism*, ed. by Shingo Eino, Institute of Oriental Culture University of Tokyo, 2009.
- Sferra, F., Some Considerations on the Relationship between Hindu and Buddhist Tantras, *Italian School of East Asian Studies*, Kyoto, 2003.
- Tanemura, R., Superiority of Vajrayāna (part 2): Superiority of the Tantric Practice Taught in the Vajrayānāntadvayanirākaraṇa, *Genesis and Development of Tantrism*, ed. by Shingo Eino, Institute of Oriental Culture University of Tokyo, 2009.

- ¹ 下田 [2011:38]
- ² 佐々木 [2012: 334~342]
- ³ この論拠の好例が下田自身の『涅槃経の研究』である。真言理趣では大塚が精査した漢訳類本（例えば『孔雀経』）の存在が共同主観としての經典制作のプロセスを明らかにする。
- ⁴ 下田は資本主義の成立とプロテスタントの宗教理念との幸福な結合を説く M・ウェーバーの理論を援用する。同様に、ユダヤ教の聖典トーラーは神と人間の関係が宗教・法・国家へと下降・展開する機構を内在しているが故に時間を越えて現代の「ユダヤ国家」を形成し得たのである。
- ⁵ 奥山 [2000: 147~162] は、ヴァジラバイラヴァ・タントラのチベット語訳奥書に作者名が出ることを取り上げ、さらに、ターラナータ (Tāranātha Kun dga' snying po 1575~1635) が『インド仏教史』でいくつかのタントラの作者名を挙げている問題を論じる。ターラナータの記述から、諸タントラの作者について、チベット人たちはインド伝来の豊富な情報をもっていたことがわかる。チベット撰述文献に出る多くの相承譜はその正式な言明でもある。伝記によれば、「人間界の誰よりもタントラに関する知識をもつと誇った」アティンシャは、当然作者についての詳しい知識をもっていたはずである。しかし、彼はそれを「暴露」していない。従って問題はここでは、インドの権威が必要であったチベット人とは違って、インド撰述文献の何れにもタントラ作者への言及・仄めかしは見られないことが重要である。下田が論じるとおり、インド仏教史では匿名性の問題は最後まで厳守されていると考えてよい。
- ⁶ アイザクソン [1998: 1]
- ⁷ 静 [2006b: 134~164]。
- ⁸ 『真実撰経』(下) p.113fn.(3).
- ⁹ 『真実撰経』(上) p.313.§614, (下) p.113fn.(3).
- ¹⁰ 『真実光』 Toh 2510 Śi.233a5.
mu stegs can ni nyan thos dang / rang rgyal pa dang / sangs rgyas kyi theg pa la mos pa mdo sde pa dang / shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i theg pa tsaṃ la zhugs pa ni gzhān mu stegs can te / rdo rje theg pa'i mu la mi bsten pa'i phyir ro //
- ¹¹ 『灯作明』 ch.5, p.46L13.
agrayānaṃ vajrayānaṃ sarvayānādhakṣaraṇāt / anuttaram atyutkrṣṭaṃ tam āśrityeti vākyaśeṣaḥ /
- ¹² 『宝積経』 Toh 88 Cha.152a1.
- ¹³ 『灯作明密意明』 ch.1, Ki.62b3(Ch710L5) P.A.74a3.
- ¹⁴ 『アームナーヤマンジャリー』 sec.24, Cha.223b5.
sangs rgyas kho na ston pas khas blangs pa'i phyir sangs rgyas te / sangs rgyas kyi bstan pa'i snying po rdo rje theg pa la mi mos pa'i phyir mu stegs pa dang 'dra ba ni sangs rgyas mu stegs pa rnam so // de ltar lha'i mal 'byor med par dngos grub med do zhes bstan to //
- ¹⁵ 『灯作明』 ch.8, p.73L9.
vajravādabhedasvarūpeṇa rājata iti vajrarājaḥ /
mahāyāna iti mahāntaḥ bahavaḥ sattvā yena buddhatvaṃ yānti sa mahāyānaḥ /
- ¹⁶ 静 [2007: 435~439] 『真珠鬘』 p.223.
sarvam iti pañcavidham, kriyācaryāyogayogāntarayoganiruttarabhedena /
- ¹⁷ 『真実光』 Toh 2510 Śi.209b5-7.
- ¹⁸ 『灯作明』 ch.14, p.156L12.
abhicārukaviśayaṃ darśayann āha / ācāryetyādi / ācāryanandinanaparāḥ gurunindakāḥ vajrācāryanandinanakāś ca mahāyānāgrānindakāḥ vajrayānapratikṣepakāḥ ete cānye [ca] pāpakāriṇaḥ māraṇīyāḥ māraṇīyāḥ prayantenāśīthilavīryeṇa / athavā teṣāṃ sthānacālanam uccāṭanam kartavyam /
- ¹⁹ Yogaratnamālā 『ヘーヴァジラタントラ』 p.122~123.
duṣṭa iti sugataśāsanavidviṣṭāḥ kaulādayaḥ / teṣāṃ mantrayāne niyogānārtham uktam / vidhimukhyād ityādi vidhimukhenaivātra prasidhyati / yatra yatra māraṇādayaḥ śabdāḥ prayuktā dr̥śyante tatra tatraivaṃ mantavyam //
- ²⁰ Hevajra-nāma-tantrarāja-ṭīkā Toh 1188 Ga.202b5-203a3.
- ²¹ 『灯作明密意明』 ch.5, Ki.223b5(Ch.1103L4)P.A.267b5.
- ²² 『灯作明密意明』 ch.17, Khi.141a5(Ch.335L9)Ki.228a4.
- ²³ 『灯作明密意明』 ch.1, Ki.62b1.
- ²⁴ 『有蓮華』 Toh 1420 Wa.43a2.
- ²⁵ 『行合集灯』 ch.9, p.461, 281~283(Trsl.)
- ²⁶ 『灯作明』 ch.1, p.12L14.
- ²⁷ 『秘密集会』 ch.17, p.97 「四種の三昧耶を守るべし」(9-11). 『アームナーヤマンジャリー』 sec.20, Cha.187b4. 「為すべき真実が三昧耶である。為すべきでない真実が律儀である」。

²⁸ 『灯作明』 ch.9, p.86L9.

agracaryetyādi / yaduta yā bodhisattvacaryā sā agracaryā śrāvakādicaryāpekṣayā agracaryā / kā bodhisattvacaryā?
lokaviruddhenāvīruddhena vā yena prakāreṇa sattvārthaḥ sampadyate, tena tena prakāreṇa mantriṇāṃ yathāśaktyā pravṛttiḥ
bodhisattvacaryā /

²⁹ 『ヘーヴァジラ』 II -ch.2, p.50, (50)-(51)

yena yena hi badhyante jantavo raudrakarmanā /
sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandhanāt //
rāgeṇa badhyate loko rāgenaiva vimucyate /
viparītabhāvanā hy eṣā na jñātā buddhatīrthikaiḥ //

³⁰ 『灯作明密意明』 ch.17, Khi.145b2(Ch.345L12)Ki.233b1.

³¹ 『灯作明』 ch.9, p.80L10.

³² 『灯作明』 ch.9, p.80L5.

³³ 『灯作明』 ch.9, p.80L11.

³⁴ 『灯作明密意明』 ch.9, Khi.2b1(Ch.5L1)P.Ki.62b2.

³⁵ 『灯作明』 ch.11, p.102L13.

³⁶ 『灯作明密意明』 ch.1, Ki.38a1.

³⁷ 『真珠鬘』 p.51L16.

buddhasya tīrthikā buddhatīrthikāḥ / katham te buddhasya? buddhasyaiva śāstrābhyupagamāt / katham tīrthikāḥ?
buddhasāsanasāre 'pi vajrayāne pradveṣāt //

³⁸ Mahāyogatantra, Yogottaratāntra.

³⁹ Yoginītantra, Yoganiruttaratāntra.

⁴⁰ 『灯作明』 ch.17, p.215L11.

⁴¹ 『灯作明密意明』 ch.17, Khi.135b4(Ch.322L7)Ki.221b3.

⁴² 『灯作明』 ch.17, p.227L10.

⁴³ 『灯作明密意明』 ch.17, Khi.154a4(Ch.365L12)Ki.243b7.

⁴⁴ 『秘密集会』 ch.17, p.105. (52)., 松長 [1998:192]

⁴⁵ 下田 [2011a:46~47]

⁴⁶ 大塚 [2013: 15~16] は、「大乘仏教の般若思想や陀羅尼思想より展開した密教系ダラニ經典群と部派において歴史上唱えられていたバリツタより展開した密教系護呪經典群という二つの潮流のもとに形成されたと考えられる」と述べる。

⁴⁷ 『秘密集会』 ch.1, p.4 (1).

evam mayā śrutam / ekasmin samaye bhagavān sarvatathāgatakāyavākcittahrdayavajrayoṣidbhageṣu vijahāra /

⁴⁸ 静 [2007: 113~138]

⁴⁹ 『灯作明』 ch.2, p.30L6. kriyādinayāśriteṣv aprakāṣytvāt guhyam /

⁵⁰ 『灯作明』 ch.6, p. 52L18. guhyam śrāvakādibhir aparījñātāt /

⁵¹ 『灯作明』 ch.8, p.79L16. kriyātantrādinayapravṛttānāṃ gopyatvād rahasyam /

⁵² 『灯作明密意明』 ch.6, Ki.254a2(Ch.1177L10)P.A.303a4.

⁵³ 『秘密集会』 ch.9, Sa.131b6(Ch.314L21)

rdo rje'i tshig ji lta bu zhe na / 'jig rten thams cad ni nyan thos pa la sogs pa nas bya ba'i rgyud la sogs pa'i tshul la zhugs ste
/ de las 'das pa ni de rnam kyis spangs pa'o // de bzhin du khams gsum ni sku gsum gyi ngo bo bcom ldan 'das kyis kyang
spangs po'o //

⁵⁴ 『蘇婆呼童子請問經』 Wa.118a2.

⁵⁵ 『秘密集会』 ch.10, p.29., 松長 [1998:55]

⁵⁶ 『灯作明密意明』 ch.10, Khi.18a7.

⁵⁷ 大塚 [2013:872~873]

⁵⁸ 大塚 [2013:923~925]

⁵⁹ 松長 [1980:195~196] は、「『真実撰經』の原初形態は、七世紀の終わりにころまでに出来上がり、八世紀の終わりにころまでに、段階的に完成形態をもつにいったと推定することができる」と述べる。

⁶⁰ 個々の經典研究に基づいて、大塚は「初期密教」を詳しく時代区分する。とくに、苦行・修行地・小乗の教義を巡って、『蘇婆呼童子經』と『毘盧遮那現等覺』の間に大きな相違を見出ししている (pp.918~923)。同書で見る限り、金剛乗からする批判内容に最も一致するのが『蘇婆呼童子經』の説示だと思われる。

⁶¹ 筆者には g'yas brkyang の語が不祥である。ここでは仮に「姿勢」と訳した。

⁶² 『秘密集会』 ch.7 Sa.102b3.

- ⁶³ 静 [2006b]
- ⁶⁴ 大塚 [2013: 987]
- ⁶⁵ 野口 [2012:44].「インド密教」なる仮構を維持するためには、「初期密教経典」成立年代を遅らせることが必要となる。
- ⁶⁶ 木村 [2012:17~37]
- ⁶⁷ 静 [2012: 407~412]
- ⁶⁸ サンダーソン [1994: 88~89]
- ⁶⁹ サンダーソン [1994: 92]
- ⁷⁰ 身近な事象を例に出す。新生明治政府は西洋諸国の制度・文物の移入に務め、それは今日のわが国の発展に資するところ大であった。ここから、現代日本の「起源」が当時の西欧列強にあるとの論は導き出せるであろうか。もちろん否である。サンダーソンはインド仏教金剛乗を単なる儀礼と成就法の集成に矮小化して理解しているように思われる。
- ⁷¹ 成就者たちは各宗教が共通して崇める聖地を巡礼し、宗教グループ間の移動も珍しくなかったことであろう。サンダーソン [2009: 144] が推測するように、『秘密成就』の作者のようなシヴァ教からの転向者も居たのである。キリスト教の強権政治によって異教の神々が太古からの居場所から無意識の領域に追いやられた西ヨーロッパの精神性とは異なり、日本の宗教土壌では、土着の宗教的基層・共通の文化的蓄積を担って口を糊している社会集団・人物を眼にすることは現代社会でも決して珍しくはない。インド初期中世の宗教的地平の研究に際しては、わが国で中世以来つづく遊行者たちの道統の研究成果も参考になろう。
- ⁷² スフェッラ [2003: 60~61]
- ⁷³ スフェッラが提起する高度な救済論や究極的真理を巡る解釈学には、土着宗教はその視野に入ることはないであろう。しかし、土着宗教的諸要素が古代から初期中世に至るまでヒンドゥー教や仏教に深い地点で影響を与えつづけた可能性は否定できるであろうか。ヒンドゥー教は土着宗教から隔絶した地点で純粹にバラモン教から自己展開した宗教であり、それを仏教徒がさらに模倣したという見解は、「一元論」的説明かもしれないが、それでは一面的に過ぎはしないだろうか。
- ⁷⁴ スフェッラ [2003: 62~64]
- ⁷⁵ スフェッラ [2003: 65]
- ⁷⁶ 本有論は救済論の極北であり、究極まで突き詰めた宗教ならすべてが「本有論」をもち、「修生論」と「本有論」のアポリアが生まれる。金剛乗では聖者流の「三種の行」とドーハ (doha) のサハジャ (sahaja) がこれに当たる。本有論のレヴェルでは、一元論シヴァ派と金剛乗の間にはその心的機制から言語表現に至るまでかなりの類似点が認められる。しかし、まさにその地点で相互の教義が介入することをスフェッラ [2003: 74~77] は同論文の末尾で繰り返している。片岡 [2010:157] によれば、一元論シヴァ派のアビナヴァグプタ (975~1025) の「教判」では、仏教はシヴァ派 36 原理の第 14 番目 (buddhi) に位置づけられている。仏教徒たちがこの意見を承認し誇りにするとは考えにくい。
- ⁷⁷ スフェッラ [2003: 69]
- ⁷⁸ 片岡 [2010: 166]
- ⁷⁹ 根本的な哲学的立場 (見) こそが宗教体系の一切を規定し他者との相違を鮮明にするのである。これは一例として、イニシエーション (dikṣā, abhiṣeka) を挙げることができる。シヴァ教ではシヴァの恩寵が信者に降下する (śaktipāta)。この絶対的一元論のシヴァ教の見にとつて、仏教徒流の秘密灌頂・般若智慧灌頂・第四灌頂は反りが合わず、解脱論として回りくどく映ることであろう。逆に仏教徒にとっては方便と般若の二元の施設は必須であり、それを通してこそ無始以来の習気が物象化したシヴァ的な有 (絶対存在) を空無化できるとするのである。
- ⁸⁰ サンダーソンのこの一見合理的な手法の裏には、スフェッラが説くような「インドの宗教的基層」なるものを素材として仏教徒が自らの教義や儀礼を作成したであろうその現場を微分的に吟味すれば、実はすべてがシヴァ教諸派からの借用であったとする本音が顔を見せる。これはシヴァ教を中心に研究を続けてきた彼の実感に基づく信念に類するものであろう。サンダーソンが瑜伽女タントラの一つである『ラグサンヴァラ』の借用問題から、それを飛び越えて金剛乗の「起源」まで拡大解釈 (増益) していること、タントラ文献の成立を三世紀から九世紀として、仏教タントリズムを真言理趣と同一に扱っていること、『シヴァ教の時代』の中で全体としてのシヴァ教がもった階梯と真言理趣のそれ (所作・行・瑜伽・大瑜伽・瑜伽女) の間に有意義的なパラレルを見ていることなどの諸を考察すると、サンダーソンが真言理趣の総体の「起源」はシヴァ教であると言いたい本心が透けて見える。他方で、ルエッグが著作のタイトルに出す「仏教とバラモン教・ヒンドゥー教の共生 (symbiosis)」の語から、彼が仏教を内実を具えた一つの自立した宗教として捉えていることは明白である。ルエッグはまさしくサンダーソンの正統・正当な文献学の裏にある「汎シヴァ教主義」(Pan-Saivism) に反撥したと考えられる。
- ⁸¹ 筆者が『ガナチャクラの研究』で論じたサンヴァラ系典籍に出る「ソーマの摂取儀礼」がその好例である。金剛乗の阿闍梨たちの機会主義 (御都合主義) 的な精神性には驚かされるものがある。

- ⁸² サンダーソンが精査したチャクラサンヴァラ系タントラ群がシヴァ派タントラから借用したことの論証は説得的である。サンダーソンには、スフェッラの「実際に他のテキストや源泉から借用した証拠はなく、あるのはただアイディアの再形成に過ぎない」との発言に対して、真言理趣の全典籍においてチャクラサンヴァラの場合と同等・同様な程度での借用の具体的事実を暴き出してもらいたい。
- ⁸³ サンダーソン [1994: 96] が忿怒形の尊像をテーマにシヴァ派と金剛乗が「イメージ合戦」をし合っていたことを述べている。同じことが物語としてのテキストでも行われたのであって、まさしく言語ゲームが繰り返される。仏教徒たちは、シヴァ神が侮辱されウマ妃があられもない格好にされる『真実摂経』の「大自在天調伏物語」を繰り返して楽しんだことであろう。『アムナーヤマンジャリー』もこの説話を載せている (Cha.256b5)。この問題について森 [2001: 266~279] は金剛乗が間違った「イメージの戦略」を採ったとする。
- ⁸⁴ ヒンドゥー教が支配的宗教となることは、カースト制がその社会の構成原理となることである。ネワール仏教の性格への発言を森口 [1998: 65~66] から引用する。
Darpana は初めに「アジャリの資質」を述べ、その密教僧が作すべき世間の利益の為の諸所作を集め、最後に、その「アジャリの葬送儀礼」を配して AK を編集した。同期とされる Kuladatta: Kriyāsaṃgraha (KS) は、同様にマンドラ儀軌、灌頂、護摩儀軌等の集成とともに真言乗の秘密儀礼により、一男子の出生祈願から出家、還俗、結婚、金剛アジャリとなるまでを通過儀礼として配する儀軌を作成している。
カースト制を受容したネワール仏教が、ヒンドゥーの通過儀礼を儀軌集成文献に組み込み、仏教徒の共同体内部を分化させたことは必然的な推移である。他方、ヒンドゥー教が支配宗教とはならなかったチベットにカースト制は根づかなかった。このことがネワール仏教における「チベット人の穢れ」問題の底にある。
- ⁸⁵ パラモン教とシヴァ派の関係についてはサンダーソン [2009: 252~303]。片岡 [2010: 122] が論じるようにシヴァ教は非ヴェーダであっても、仏教のように反ヴェーダではなかったことを忘れるとインド宗教思想史は平板な強者の歴史になってしまう。
- ⁸⁶ 浄不浄の観念を軸にして人間を差別し社会を構成する原理がヒンドゥー教の「外的本質」である。カント的な意味での人間理性への冒瀉・嘲笑とも言えるカースト制が現代インドにも厳然として存在する。年間 1000 件前後起こる「名誉殺人」がその表面に出た一部である。シヴァ教がカースト制の鞏固な支柱であることも変わっていない。そこで反カースト制の旗印として再び仏教が結集軸となっていることは、私たちにささやかな希望を与えつづけるものである。しかし、党派性に立つ発言はこれで充分であろう。
- ⁸⁷ 酒井 [1956]・羽田野 [1987: 50~274]
- ⁸⁸ アバヤーカラの生没年についてはサンダーソン [2009: 126f(294)] に従う。
- ⁸⁹ 『秘密集会』 ch.5 p.15(8).
- ⁹⁰ 『灯作明』 ch.5, p.46L1.
adhigatakramadvayaḥ prāptābhīṣekāś cāpi caryāṃ vinā na sidhyatīti darśyann āha /
- ⁹¹ 『灯作明』 ch.17, p.203L1.
adhigatakramadvayaśyāpi laukikalokottarasamayasaṃvarānuṣṭhānena vinā siddhiḥ dūṛībhavatīti
- ⁹² 『灯作明』 ch.5, p.46L2.
- ⁹³ 『灯作明』 ch.5, 46L2.
- ⁹⁴ 『灯作明密意明』 Ki.222a3.
- ⁹⁵ Davidson [2002: 169~235]
- ⁹⁶ 『アムナーヤマンジャリー』 sec.12, Cha.141b1.
- ⁹⁷ 『秘密集会』 ch.7, p.20(3)
- ⁹⁸ 『吉祥最勝本初』 Ta.242b4.
- ⁹⁹ 『灯作明密意明』 ch.1, Ki.62a5.
- ¹⁰⁰ 『灯作明』 ch.17, p.203L1.
adhigatakramadvayaśyāpi laukikalokottarasamayasaṃvarānuṣṭhānena vinā siddhiḥ dūṛībhavatīti
- ¹⁰¹ このテーマがわが国の研究者の場合は、「密教」の「顕教」に対する優越性の問題という表現となる。
- ¹⁰² 白館 [2008: 10~11] 静 [2006a: 407~412]
- ¹⁰³ 大塚 [2013: 868]
- ¹⁰⁴ 『灯作明密意明』 ch.5.Ki.234bL1.
- ¹⁰⁵ 『秘密集会釈』 ch.7, Sa.103b1
- ¹⁰⁶ 『行合集灯』 p.460
atha ca vratacaryā vinānādikleśavāsanākṣayaṃ kartuṃ na pāryata iti deśanāpāthe loka ca prasiddham /
- ¹⁰⁷ 『灯作明』 ch.17, p.220L25.
- ¹⁰⁸ 『灯作明密意明』 ch.16 Khi.139b3.

¹⁰⁹ 『秘密集会釈』 ch.9, Sa.126b4.

byang chub spyod pa ni sngags kyi spyod pa ste / de nyid la bya ba'i rgyud kyi rnal 'byor pa rmams zhugs par byed pa ni byang chub spyod pa rab zhugs pa'o //

¹¹⁰ 『行合集灯』 ch.10, p.483L2.

¹¹¹ 『灯作明』 ch.6, p.59L3.

sarvacaryāprapañcaniṣprapañcātyantaniṣprapañcacaryās tāsām agracaryā bhusuku caryā tathā saṃsuddham vajradhara padaprāpañād uttamaṃ guhyaṃ vakṣyamānakam bhāṣate /

¹¹² 筆者は三種の行の訳語として用いられる the practice with elaboration, the practice without elaboration, the practice absolutely free from elaboration が一面的な理解を増長させていると考えている。「否定されるべき言語仮設」という戯論 (*prapañca*) の本来の意味が、外的所作 (elaboration) を否定して観念操作で代替する推移と観念連合するところ、そこでは、三種の行の内の戯論はネガティブとしてしか表象されないからである。金剛乗の行である戯論 (*prapañcatā*) は決して否定されるべき指示対象ではない。こうした言語運用レベルでの差違の発生も筆者が「インド密教」という仮構を否定する理由の一つである。三種の行の内容を肯定表現で示す訳語の提出は金剛乗のシステム解明自体と不可分であるだけにかなり困難である。

¹¹³ 有戯論の術語は修習のレベルでは、生起次第とリンクされる。生起究竟の両次第は双運とされることから有戯論が否定し去られることはない。

¹¹⁴ 『行合集灯』 ch.9, p.465~466.

¹¹⁵ 『アームナーヤマンジャリー』 sec.6, D80a1.

¹¹⁶ ブトゥン、ツォンカバは『秘密集会釈』『灯明』を偽作書・仮託書と指摘している。羽田野 [1987: 82]。しかし、筆者は [桜井: 36~37] が、『秘密集会釈』を資料として評価する仕方に則り『灯明』をも評価したい。

¹¹⁷ 『灯明』 Khi.161a7.

¹¹⁸ 静 [2013]

¹¹⁹ 静 [2006a: 87~126]

¹²⁰ 松長 [1980:125~161] には、真言理趣が展開した修習の各方規が時代を追って要約されている。桜井宗信が精力的に出した諸論文は、チャクラサンヴァラ諸流派が競い合って編み出した現観の方規を詳論し、金剛乗の修習解明の基礎を置く研究である。桜井が主に生起次第を論究したのに対して、杉木恒彦は『サンヴァラ系密教』で究竟次第を論じている。他にも内外で多くの研究がなされている。

〈キーワード〉 金剛乗 聖者流 アバヤーカラグプタ 下田正広 大塚伸夫 サンダーソン スフェッラ